Dr. A KHUDORI SOLEH, M.Ag

Epistemologi Islam

INTEGRASI AGAMA, FILSAFAT, DAN SAINS DALAM PERSPEKTIF AL-FARABI DAN IBN RUSYD

"Siapa yang tidak menguasai epistemologi akan sulit atau bahkan tidak akan mampu mengembangkan ilmunya, bagaimanapun bentuknya, karena yang bersangkutan berarti tidak mempunyai alat dan metode yang dibutuhkan." —**Baqir Sadr**

Epistemologi Islam

INTEGRASI AGAMA, FILSAFAT, DAN SAINS
DALAM PERSPEKTIF AL-FARABI DAN IBN RUSYD

الإدارة العالية لجمعية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

AM
AR-RUZZ MEDIA

Dr. A KHUDORI SOLEH, M.Ag

Epistemologi Islam

INTEGRASI AGAMA, FILSAFAT, DAN SAINS DALAM PERSPEKTIF AL-FARABI DAN IBN RUSYD

"Siapa yang tidak menguasai epistemologi akan sulit atau bahkan tidak akan mampu mengembangkan ilmunya, bagaimanapun bentuknya, karena yang bersangkutan berarti tidak mempunyai alat dan metode yang dibutuhkan." —**Baqir Sadr**

PENGANTAR REDAKSI

Epistemologi menjadi salah satu pembahasan dalam term filsafat. Bagaimana cara memperoleh pengetahuan? Adakah batasan pada apa yang kita ketahui? Apa yang dinamakan pendapat dan apa itu kebenaran? Dari manakah pengetahuan sejati bersumber? Demikian populernya pertanyaan-pertanyaan seputar term epistemologi atau teori ilmu pengetahuan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut mengemuka sejak terbit kesadaran mengada pada diri manusia sampai kini. Setelah sekian lama, apakah pertanyaan-pertanyaan tersebut terjawab?

Dalam literatur filsafat Islam, persoalan epistemologi telah mengundang perdebatan panjang yang tak berkesudahan. Berbagai peristiwa pun terjadi mengiringi perdebatan yang berlangsung. Dari masa ke masa, melampaui abad ke abad, agaknya perdebatan tersebut bertahan sampai sekarang. Namun dalam konteks ini, kita tidak sedang memperdebatkan atau membuka kran perbedaan, justru sebaliknya. Yakni, melakukan pengkajian untuk kemaslahatan bersama.

Khususnya di Indonesia, tidak banyak buku terbitan bertemakan filsafat Islam. Maka, buku ini mengisi kerumpangan tersebut. Harapannya, karya ini bisa menjadi pematik pemikiran dan pembahasan mengenai filsafat-filsafat Islam sehingga menghasilkan karya-karya bermutu yang mampu memajukan dunia keintelektualan umat Islam khususnya dan kemajuan umat manusia pada tujuan yang lebih luas.

Redaksi

MOTO

Siapa yang tidak menguasai epistemologi akan sulit atau bahkan tidak akan mampu mengembangkan ilmunya, bagaimanapun bentuknya, karena yang bersangkutan berarti tidak mempunyai alat dan metode yang dibutuhkan.

(Baqir Sadr)

PERSEMBAHAN

Untuk Rabb-ku,
Semoga ini dapat menjadi salah satu bukti syukurku atas semua karunia yang senantiasa Engkau curahkan...

Untuk para guruku,
Inilah buah dari bimbangan yang selama ini Bapak-Ibu guru berikan...

Untuk orangtua dan adik-adikku,
Inilah hasil jerih payah dan doa yang senantiasa Bapak-Ibu dan adik-adik panjatkan...

Untuk istriku, Erik S Rahmawati, M.Ag, MA
Inilah persembahan atas pengorbanan dan kesetiaan yang adik berikan...

Untuk anak-anakku, Hadziq (2003), Syava (2005), Tasya (2007), dan Azky (2013)
Semoga ini menjadi inspirator untuk meraih masa depan...

Untuk masyarakat akademik
Inilah bukti cintaku kepada keilmuan...

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt. yang mengajarkan pada hamba-Nya sesuatu yang belum diketahuinya. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada manusia agung, Muhammad Saw., yang tanpanya tidak akan tersingkap sempurna rahasia-rahasia wujud spiritual-metafisik. Shalawat dan salam semoga juga tersampaikan kepada para sahabat dan *ahl al-bait*-nya yang tersucikan.

Buku ini merupakan karya puncak dalam jenjang pendidikan penulis di program Doktor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2010). Akan tetapi, buku ini diharapkan bukan karya terakhir. Sebaliknya, mengikuti pernyataan Prof. HM. Amin Abdullah, justru tahap awal dari perjalanan karier akademik sesudahnya. Artinya, ada tuntutan untuk kreatif dan produktif melahirkan karya-karya yang lebih baik. Sekadar informasi, Al-Farabi (870-950 M), tokoh yang dikaji dalam buku ini, pada akhir hayatnya usia 80 tahun mewariskan tidak kurang 120 buku, sedangkan Ibn Rusyd (1126-1198 M) dengan usia 72 tahun meninggalkan tidak kurang 117 buku, dan karya-karyanya menjadi acuan para pemikir sesudahnya.

Banyak pihak yang terlibat dalam penyelesaian karya ini. Penulis ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan. Pertama, Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, juga seluruh pimpinan dan staf, khususnya Mas Rudi Hartono dan Mas Sujarwadi, yang telah banyak membantu selama proses penulisan.

Kedua, Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Machasin, MA, Prof. Dr. H. Koento Wibisono, masing-masing selaku Promotor I, II, dan anggota tim penilai pra-tertutup yang dengan penuh kesabaran membimbing proses penulisan,

di sela-sela kesibukannya yang padat. Juga pada tim penilai ujian tertutup, yaitu Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, Prof. Dr. H. Machasin, MA, Prof. Dr. H. Kuento Wibisono, Dr. Alim Ruswantoro, MA, dan Dr. Zaenal Abidin Baqir, MA. Kritik dan masukannya sangat berharga dalam proses penyelesaian disertasi ini. Juga pada Dr. Fatimah Husein, MA, anggota tim penguji saat ujian terbuka. Terima kasih atas semua keakraban dan sarannya untuk menerbitkan naskah ini.

Ketiga, Prof. Dr. R. Mulyadhi Kartanegera, MA (bersama ibu), Guru Besar Filsafat Islam UIN Syahid, Jakarta, yang saat menjabat Direktur Pelaksana Program Magister Perbandingan Agama (CRCS), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta, tahun 2001-2003, berkenan memberikan waktu longgarnya di rumah untuk menerima konsultasi penulis, tidak jarang sampai larut malam. Terima kasih juga atas kemurahannya memberikan akses terhadap buku-buku perpustakaan pribadinya. Tidak sedikit referensi penting dicopi dari buku beliau. Terima kasih juga disampaikan pada Prof. Dr. Mahmoud M. Ayyub, Guru Besar Emiritus di Temple University, USA, atas masukannya soal epistemologi Islam, selama menjadi dosen tamu di UGM, tahun 2003. Juga Prof. Dr. Osman Bakar, pemikir asal Malaysia yang menjadi Guru Besar di Georgetown Univesity, USA, atas kesempatan diskusinya soal konsep intelek Al-Farabi, selama kunjungannya di Yogyakarta pertengahan tahun 2003.

Keempat, Prof. Dr. H. Imam Suprayogo, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Malang, institusi tempat penulis mengabdi, juga jajaran pimpinan, atas dorongan semangat untuk segera menyelesaikan studi. Terima kasih juga pada Dr. H. Mulyadi, M.Pd.I, Dekan Fakultas Psikologi UIN Malang, tempat penulis berkantor sehari-hari, atas segala toleransi waktunya selama proses penyelesaian disertasi yang sering bolak-balik Malang-Yogyakarta sehingga meninggalkan tugas kantor. Kepada temen-teman di fakultas disampaikan terima kasih atas segala sindirannya.

Kelima, pihak-pihak pemberi bantuan dana pendidikan. Antara lain, Departemen Agama RI atas bantuan beasiswa selama pendidikan dan penulisan disertasi; PT Indofood, Jakarta; PT Gudang Garam, Kediri, Jawa Timur; UIN

Malang sendiri dan pihak-pihak lain yang tidak bisa disebutkan di sini. Terima kasih segala bantuan finansialnya.

Keenam, kedua orangtua penulis, H. Abdul Manan dan Hj. Muslihah. Doa restunya yang mengalir setiap harilah yang mengantarkan peneliti mampu menyelesaikan pendidikan sampai jenjang terakhir. Yang tidak terlupakan, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA (2002), dan anak-anak tersayang: Hadziq M. Khalil Kamil (2003), Humaida Ghevira Syavia Camila (2005), Hasyma Tazakka Furqana (2007), dan si kecil Alya Hafizhah Azkiya (2013) yang lahir beberapa tahun setelah ujian promosi atas segala pengertian dan bantuannya dengan caranya masing-masing yang tidak ternilai. Mereka adalah penyejuk mata dan hati. Kepada merekalah karya ini sesungguhnya didedikasikan.

Terakhir kepada seluruh pihak yang tidak mungkin disebutkan satu per satu. Terima kasih atas segala kebaikan dan bantuannya. *Jazâkumullâh khair al-jazâ'*.

A. Khudori Soleh

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan buku ini berdasarkan pedoman sebagai berikut.

Latin	Arab	Latin	Arab
dh	ض	‘	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
‛	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h̲	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dz	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	ه	sy	ش
y	ي	sh	ص

DAFTAR ISI

DAFTAR BAGAN

BAB I

PENDAHULUAN

Satu hal penting dalam keilmuan dan upaya pengembangannya adalah pemahaman dan penguasaan atas masalah epistemologi, karena ia berkaitan dengan persoalan sumber, metode, dan verifikasi (uji kebenaran) sebuah keilmuan. Oleh sebab itulah, Hassan Hanafi (1935-) dan Baqir Sadr (1935-1980 M), misalnya, menempatkan persoalan epistemologi pada posisi yang sangat menentukan, yaitu sebagai salah satu penyebab hidup matinya filsafat dan keilmuan. Siapa yang tidak menguasai epistemologi akan sulit atau bahkan tidak mampu mengembangkan ilmunya, karena yang bersangkutan berarti tidak mempunyai alat dan metode untuk mengembangkan keilmuannya.[1] Selain itu, model atau sistem epistemologi yang digunakan juga sangat menentukan bentuk pengetahuan yang dihasilkannya. Sistem epistemologi yang bersifat tekstual, misalnya, akan menghasilkan bentuk pengetahuan yang berbeda dengan pengetahuan yang dihasilkan dari sistem epistemologi intuitif dan epistemologi rasional. Begitu juga yang lain.

Dalam khazanah keilmuan Islam, ada beragam pemikiran tentang bentuk dan sistem epistemologi ini. Dalam persoalan sumber pengetahuan, misalnya. Menurut al-Syafi`i (767-820 M), salah seorang tokoh imam mazhab fikih, sumber pengetahuan adalah teks suci (wahyu). Tidak ada kebenaran lain dan tidak ada

1. Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah* (Kairo: Maktabah al-Mishriyah, t.th.), hlm. 261; Baqir al-Shadr, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 25.

yang bisa menunjukkan pada kebenaran kecuali wahyu atau teks suci Al-Quran.[2] Di sisi lain, menurut Al-Ghazali (1058-1111 M), salah seorang tokoh tasawuf, ilmu pengetahuan bersumber pada tiga hal, yaitu indra, rasio, dan intuisi. Namun, di antara tiga sumber tersebut, hanya intuisi yang bisa dianggap sebagai sumber pengetahuan yang sesungguhnya, karena rasio ternyata tidak bisa menampung dan menjelaskan seluruh realitas yang ada, sedang indra lebih sering menipu.[3] Pendapat yang sama disampaikan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M). Menurutnya, di antara sumber pengetahuan yang dikenal, yaitu indra, rasio dan intuisi, pengetahuan intuitiflah yang dinilai paling unggul, di susul di bawahnya adalah pengetahuan rasional dan indra, sebab pengetahuan intuitif bukan sekadar teori kosong, melainkan sesuatu yang dialami secara langsung (*experience*) sehingga lebih meyakinkan. Atau, dalam istilah Henri Louis Bergson (1859-1941 M), pengetahuan intuitif telah mencapai tingkat "pengetahuan tentang" (*knowledge of*), sedangkan pengetahuan rasional baru pada tahap "pengetahuan mengenai" (*knowledge about*).[4] Sementara itu, al-Razi (864-925 M), salah seorang yang dikenal sebagai filosof Muslim dan pemikir bebas, menyatakan bahwa rasio adalah satu-satunya alat untuk mencapai pengetahuan dan untuk menemukan konsep baik-buruk. Setiap sumber lain yang bukan rasio hanya dugaan belaka.[5]

Al-Farabi (870-950 M), seorang filosof yang dikenal sebagai "guru kedua" (*al-mu`allim al-tsânî*) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "guru pertama" (*al-mu`allim al-awwâl*), menyatakan bahwa sumber pengetahuan bukanlah teks suci, intuisi ataupun rasio, melainkan Intelek Aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Menurutnya, Intelek Aktif inilah sumber dari semua bentuk keilmuan: filsafat, keagamaan, maupun kealaman. Ilmu keagamaan lahir dari wahyu yang disampaikan Intelek

---

2. Al-Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), hlm. 20.
3. Al-Ghazali, "Al-Munqid min al-Dhalâl" dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 539. Selanjutnya disebut *al-Munqid*.
4. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.), hlm. 38-9; Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144-145.
5. Muhsin Mahdi, 'Al-Farabi dan Pondasi Filsafat Islam' dalam Jurnal *al-Hikmah* (ed. 04 Februari 1992), hlm. 60; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah*, I (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 89. Nama lengkap al-Razi adalah Muhammad ibn Zakaria al-Razi, lahir di Ray, Persia dan meninggal di Baghdad. Ia dikenal sebagai seorang filosof, dokter, dan ahli kimia. Tentang biografinya, lihat Natsir Arsyad, *Ilmuan Muslim Sepanjang Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 1995), hlm. 88; MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 31-37. Adapun pikiran-pikiran metafisika dan medisnya dapat dilihat pada al-Razi, *Rasâ'il Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973).

Aktif pada seorang Rasul, filsafat muncul dari pengetahuan yang dipancarkan Intelek Aktif pada seorang filosof, sedangkan ilmu kealaman adalah hasil dari analisis atas realitas-realitas yang telah "disinari" oleh Intelek Aktif.[6] Dari pemikiran ini, Al-Farabi kemudian menelorkan "teori intelek" dan konsep hierarki wujud, yang dari kualitas subjek dan metodenya kemudian muncul klasifikasi dan hierarki ilmu. Al-Farabi dalam *Ihshâ' al-Ulûm* membagi ilmu dalam beberapa bagian: (1) ilmu-ilmu matematika (*'ulûm al-ta'âlim*), (2) ilmu kealaman (*'ilm al-thabî'î*), (3) metafisika (*'ilm al-ilâhî*), (4) ilmu politik (*'ilm al-madanî*), (5) yurisprudensi (*'ilm al-fiqh*), dan (7) teologi (*'ilm al-kalâm*).[7]

Pemikiran-pemikiran epistemologi Al-Farabi tersebut, dalam hal ini teori intelek dan klasifikasi ilmunya, juga pemikiran-pemikirannya yang lain, ternyata memberi pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran sesudahnya, tidak hanya dalam Islam tetapi juga di Barat, bahkan sampai abad-abad modern. Menurut Husein Nasr (1933-), pembagian cabang-cabang keilmuan dalam Islam selama berabad-abad sesudahnya sehingga menjadi sebuah rangkaian putaran kebudayaan islami adalah didasarkan atas klasifikasi ilmu yang dibuat Al-Farabi.[8] Klasifikasi ilmu Al-Farabi ini, yang diterjemahkan dalam bahasa Latin dengan judul *De Scientiis* oleh Dominicus Gundissallinus (± 1150 M), juga pernah dijadikan dasar bagi pembagian ilmu di Eropa selama beberapa abad sesudahnya.[9] Sementara itu, teori intelek dan kenabian Al-Farabi yang dikembangkan secara penuh oleh Ibn Sina (980-1036 M), dimanfaatkan oleh Ibn Tufail (1110-1185 M), Ibn Bajah (1090-1139 M), dan Ibn Rusyd (1126-1198 M). Ibn Rusyd sendiri bahkan menyatakan bahwa teori ini dapat memperkuat ajaran agama dan memberikan pemahaman agama secara filosofis.[10] Pada masa gerakan pembaruan Islam modern, teori tersebut dipakai oleh Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) dan M. Abduh

6. Al-Farabi, "Uyûn al-Masâ'il" dalam F. Deiterici (ed.), *Al-Tsamarat al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 64.
7. Al-Farabi, *Ihshâ' al-'Ulûm*, ed. Ali Bumulham, (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).
8. Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 52; Husein Nasr, *Intelektual Islam*, ter. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 35-36.
9. Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyyah*, II (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 170.
10. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 762. Majid Fakhri, "Atsar al-Fârâbî fî al-Falsafah al-Andalusiyah" dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 435-49.

(1849-1905 M).[11] Di Barat, teori intelek Al-Farabi digunakan oleh Musa ibn Maimun atau Moses Moimonides (1135-1204 M), pemikiran metafisikanya diambil Thomas Aquinas (1225-1274 M) untuk mengembangkan doktrin teologinya, sedangkan pemikiran politik dan sosialnya dipakai Rousseau (1712-1778 M) untuk mengembangkan teori *social contract* dan Herbert Spencer (1820-1903 M) untuk teori hierarki sosialnya.[12]

Akan tetapi, beberapa abad setelah Al-Farabi, Ibn Rusyd (1126-1198 M) yang dikenal sebagai "komentator Aristoteles", memberi pendapat yang lain. Menurutnya, sumber pengetahuan bukan Intelek Aktif, melainkan realitas dan teks suci (wahyu) sekaligus. Realitas sebagai sumber ilmu tergali lewat prinsip-prinsip dan hukum sebab-akibat yang ditampilkannya, sedangkan wahyu sebagai sumber ilmu tergali lewat informasi-informasi yang disampaikannya. Meski demikian, dua sumber ini bukan sesuatu yang berbeda atau bertentangan, melainkan satu kesatuan yang saling melengkapi. Hal ini terjadi karena wahyu sendiri, menurut Ibn Rusyd, mengajarkan dan memerintahkan manusia untuk menelaah dan mengkaji realitas. Jika diperintahkan, tidak mungkin prinsip-prinsip hukum alam bertentangan dengan wahyu dan tidak mungkin informasi wahyu berbeda dengan ketentuan hukum alam.[13]

Pemikiran Ibn Rusyd tentang dua sumber ilmu tersebut, secara khusus, telah melahirkan gerakan yang terkenal di Eropa Abad Pertengahan, yaitu "Averroesme Latin" yang dipelopori oleh Siger de Brabant (1235-1285 M).[14] Sementara itu, ajarannya tentang realitas sebagai sumber ilmu yang dipisahkan dari wahyu, bersama dengan pemikirannya tentang fisika telah memberikan pengaruh besar pada perkembangan sains di Eropa. Roger Bacon (1214-1292 M) yang dikenal sebagai bapak empirisme menggunakan pemikiran Ibn Rusyd tersebut sebagai dasar penelitian-penelitian empiriknya, yang kemudian dikembangkan oleh

---

11. Ibrahim Madkour, "Al-Farabi", hlm. 466.
12. Robert Hammond, *the Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought* (New York: Hobson Book Press, 1947), hlm. 55; Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997), hlm. 83.
13. Ibn Rusyd, "Manâhij al-Adillah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 117. Selanjutnya disebut *Manâhij al-Adillah.*
14. Montgomery Watt, *the Influence of Islam on Medieval Euorope* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1972), hlm. 102.

Thomas Hobbes (1588-1679 M) dan David Hume (1711-1776 M).[15] Di sisi lain, pemikiran teologi dan metodenya untuk mempertemukan antara agama dan filsafat memberikan pengaruh besar pada pemikiran teologi Yahudi dan Kristen di Eropa. Tercatat Moses Maimonides (1135-1204 M) dan Levi Ben Gershon (1288-1344 M) telah menggunakan pemikiran Ibn Rusyd untuk menjelaskan hubungan antara makna eksoteris dan esoterik Bibel di kalangan Yahudi. Sementara itu, Albertus Magnus (1206-1280 M), Thomas Aquinas (1226-1274 M), Ramon Marti (1230-1285 M), dan Ramon Lull (1232-1316 M) telah mengambil pemikiran Ibn Rusyd untuk menjelaskan dan menguatkan doktrin teologi Kristiani.[16]

Pemikiran-pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas, di samping memberi pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran dan filsafat sesudahnya, ternyata juga mempunyai "kelebihan" lain. Kelebihan tersebut adalah terletak pada upaya keduanya untuk mempertemukan kutub-kutub yang sering dipertentangkan, yaitu agama dan filsafat atau agama dan sains, tanpa harus mengalahkan salah satunya. Apa yang dilakukan Al-Farabi dengan konsep Intelek Aktif sebagai sumber ilmu atau konsep wahyu dan realitas sekaligus pada Ibn Rusyd di atas adalah upaya-upaya untuk melakukan integrasi yang dimaksud. Upaya-upaya itu disebut sebagai "kelebihan" karena tidak senantiasa dilakukan oleh para pemikir Muslim. Sebaliknya, kebanyakan dari mereka adalah memilih salah satu sumber dan menepikan sumber-sumber lainnya. Apa yang dilakukan oleh al-Syafi`I (767-820 M), Al-Ghazali (1058-1111 M), Ibn Arabi (1165-1240 M) dan al-Razi (864-925 M) seperti di atas, misalnya, adalah bukti konkret tentang hal itu.

Meski demikian, di sisi yang lain, pemikiran-pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd tersebut bukan tanpa masalah. Pemikiran kedua tokoh juga tidak jarang mendapat respons negatif dan melahirkan kontroversi. Teori intelek Al-Farabi,

---

15. Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 56; Henry S. Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1984), hlm. 200.

16. Montgomery Watt, *The Influence of Islam*, hlm. 102; Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*) (London: Routledge, 1991), hlm. 208-214; Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruhâ fî al-Tafkîr al-Ghurabî* (Khurthum: Jami`ah Umm Durban, 1967), hlm. 108.

misalnya, ditanggapi secara keras oleh Al-Ghazali (1058-1111 M). Menurutnya, teori tersebut tidak sejalan dengan prinsip-prinsip teologi Islam yang mengajarkan bahwa munculnya kemampuan pada seorang Nabi adalah semata karena karunia-Nya secara langsung tanpa perantara intelek dan bukan karena hubungannya dengan intelek.[17] Lebih lanjut, menurut Al-Ghazali (1058-1111 M) seperti diulas dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, beberapa bagian dari pemikiran filsafat termasuk Al-Farabi adalah sesat atau bahkan dapat menyebabkan kekufuran. Oleh karena itu, dalam *al-Munqidz*, al-Ghazali secara tegas menyatakan "wajib menghukumi kufur pada Al-Farabi" (*fawajaba takfîruhum ka ibn Sînâ wa al-Fârâbî*).[18]

Begitu juga Ibn Rusyd. Pemikiran filsafatnya pernah divonis sesat oleh kaum ahli fikih pada zamannya sehingga buku-bukunya harus dibakar dan dia sendiri diasingkan pada tahun 1195.[19] Di Eropa, pemikirannya juga pernah memunculkan kontroversi: di satu sisi dikembangkan dan memberi pengaruh besar pada perkembangan filsafat dan sains, tetapi di sisi yang lain dikecam karena dianggap dapat membahayakan dominasi gereja. Oleh sebab itu, pada tahun 1277 buku-buku filsafatnya dibakar di depan gerbang Universitas Sorbone, Perancis.[20]

Pemikiran-pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas, yang berpengaruh tetapi juga kontroversial, menjadi menarik untuk dikaji lebih lanjut dan dibandingkan sehingga dapat diketahui kelebihan-kelebihan, kekurangan, dan perbedaannya. Selain itu, upaya keduanya untuk mempertemukan kutub-kutub yang sering dipertentangkan oleh sebagian kalangan, yaitu antara wahyu, rasio dan realitas tanpa harus mengabaikan salah satunya, memberi nilai tambah atas pentingnya kajian ini. Bagaimana keduanya menyelesaikan persoalan yang senantiasa aktual dan menjadi kajian serius dalam pemikiran Islam ini.

Menurut *Lexicon Encyclopedia*, epistemologi yang biasa dipahami sebagai "teori pengetahuan" (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara, dan

---

17. Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1966), hlm. 229-233.
18. Al-Ghazali, *al-Munqid*, hlm. 543. Dalam *Tahâfut*, Al-Ghazali mengkaji 20 persoalan filsafat. Menurutnya, 17 di antaranya adalah pemikiran yang sesat dan 3 di antaranya bahkan dapat menyebabkan kekufuran. Tiga hal yang dimaksud adalah (1) soal keqadiman alam, (2) ketidaktahuan Tuhan atas yang partikular, (3) kebangkitan ruhani.
19. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Zainal Amm (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 108.
20. *Ibid.*, hlm. 116; Montgomery Watt, *the Influence of Islam*, hlm. 102.

kriteria sebuah pengetahuan.[21] Secara garis besar, epistemologi berkaitan dengan dua pertanyaan pokok: (a) "Apa yang dapat diketahui?" (*what can be known*?) dan (b) "Bagaimana hal itu dapat diketahui?" (*how can it be known*?). Pertanyaan pertama berkaitan dengan sumber pengetahuan, pertanyaan kedua berhubungan dengan cara memperoleh pengetahuan.[22]

Berdasarkan hal tersebut, masalah pokok yang dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut: (1) Apa sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan Al-Farabi dan Ibn Rusyd? (2) Bagaimana cara untuk mendapatkan pengetahuan? (3) Apa ukuran validitas pengetahuannya? (4) Apa implikasi dan konsekuensi logis dari pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd secara metodologis maupun pemikiran?

Penelitian ini bertujuan untuk, (1) melakukan pemetaan dan perbandingan antara pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd, (2) menunjukkan konsekuensi-konsekuensi logis dari masing-masing pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd secara metodologis maupun pemikiran.

Signifikasi penelitian ini dapat dilihat dari tiga aspek. Pertama, aspek material kajian. Epistemologi yang menjadi materi kajian ini adalah sesuatu yang sangat penting dan menentukan bagi upaya pengembangan keilmuan, yang mana tanpa epistemologi seperti ditulis Ali Syariati (1933-1975 M), Baqir Sadr (1935-1980 M), dan Hasan Hanafi (1935-) di atas, seseorang akan sulit atau bahkan tidak akan dapat mengembangkan ilmunya. Berdasarkan hal itu, maka melacak tradisi dan pemikiran epistemologi Islam seperti pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd, dua tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran sesudahnya, menjadi sangat penting dan relevan dalam upaya pengembangan keilmuan Islam saat ini dan yang akan datang.

Kedua, aspek kebutuhan. Aspek ini muncul sebagai respons atas berbagai kelemahan dari bentuk-bentuk epistemologi yang ada. Persoalan ini telah

---

21. *Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990), hlm. 221; Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), hlm. 6. Sebagian orang ada yang menyamakan epistemologi dengan metodologi. Bedanya, epistemologi bersifat filosofis dan bisa untuk semua disiplin keilmuan, sedangkan metodologi bersifat praksis untuk masing-masing keilmuan, Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Galian, 1986), hlm. 13.
22. O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvaster Press, 1982), hlm. 1-2; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), hlm. 36.

banyak disampaikan para pakar dari Barat maupun Islam. Traverso dan Huston Smith (1919-), misalnya, secara tegas menyatakan bahwa nalar empirisme yang sering digunakan saat ini telah mendorong terjadinya reduksionisme yang pada gilirannya kemudian membawa pada gambaran dunia dan realitas yang tidak tepat.[23] Sementara itu, Husein Nasr (1933-) dan Osman Bakar (1946-) menyatakan bahwa rasionalisme dan empirisme yang lepas dari ajaran wahyu dan agama telah menyebabkan terjadinya kekeringan spiritual dan hilangnya jati diri manusia dan kemanusiaan. Oleh karena itu, menurut mereka, dibutuhkan epistemologi lain yang lebih komprehensif yang dapat mengisi kekurangan-kekurangan tersebut.[24] Persoalan dan kebutuhan tersebut, saat ini, umumnya dipecahkan lewat gagasan-gagasan tentang integrasi antara agama dan sains yang dilakukan oleh perorangan seperti Ian G. Barbour (1923-) dan John F. Haught, atau kelembagaan seperti UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, UIN Malang, atau Departemen Agama RI.[25]

Berdasarkan kenyataan tersebut, kajian atas pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd yang berusaha mempertemukan dikotomi antara wahyu, rasio, dan realitas menjadi penting bagi setiap upaya untuk memenuhi kebutuhan di atas. Paling tidak, hasil penelitian ini dapat dijadikan masukan bagi diskusi-diskusi atau pemikiran-pemikiran yang berusaha melakukan integrasi antara agama dan sains sebagaimana yang sedang marak saat ini.

Ketiga, aspek ketokohan. Al-Farabi dan Ibn Rusyd seperti disinggung di atas adalah dua tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif.

---

23. Buzzati Traverso, *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow* (New York: UNESCO, 1977), hlm. 410; Huston Smith, *Beyond the Post-Modern-Mind* (New York: Crossroad, 1982).
24. Husein Nasr, *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1989); Osman Bakar, "Masalah Metodologi dalam Sain Islam" dalam *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 76-84.
25. Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2005); John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2004); Zainal Abidin Baqir (et al), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005); Amin Abdullah (et al), *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). Di UIN Malang, upaya integrasi tersebut dikenal dengan konsep "Pohon Ilmu", sedang Departemen Agama lewat pertemuan-pertemuan seperti Annual Conference di Bandung: tanggal 26-30 November 2006 yang mengambil tema "Integrasi Agama dan Sains".

Oleh karena itu, kajian terhadap dua tokoh yang berpengaruh ini akan memberi sumbangan yang sangat berarti. Apalagi kenyataannya, saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim khususnya untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan. Secara umum, tampilnya apa yang disebut gerakan "post-tradisionalisme Islam" dengan jargon "rekonstruksi nalar klasik sebagai syarat bagi terwujudnya peradaban masa depan" adalah bukti akan hal itu. Secara khusus, prinsip-prinsip pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd dikaji kembali oleh tokoh-tokoh seperti Hasan Hanafi (1935-) dan al-Jabiri (1936-2010 M) dalam upaya pengembangan khazanah keilmuan Islam.[26] Kajian atas pemikiran rasional Ibn Rusyd bahkan telah melahirkan apa yang disebut Kugelgan sebagai gerakan Averroesme Arab yang sangat mengedepankan rasionalitas.[27] Di Tanah Air sendiri, meski tidak secara eksplisit, Jaringan Islam Leberal (JIL) telah mengklaim diri sebagai pengikut Averroesme modern yang berurusan dengan isu-isu semacam "kebebasan berpikir", "pluralisme" dan "demokrasi" yang berhadapan dengan lembaga-lembaga keagamaan, semacam MUI, Dewan Dakwah, al-Azhar, Dar al-Ifta, yang dinilainya memiliki semangat sama dengan para penguasa Gereja abad ke-13 dan ke-14.[28]

Kajian tentang Al-Farabi dan Ibn Rusyd ini memang bukan yang pertama. Namun, harus dikatakan juga bahwa dari semuanya–sejauh yang dapat dilacak—belum ditemukan karya tulis atau penelitian terdahulu yang secara serius mengkaji persoalan epistemologisnya. Untuk kajian Al-Farabi sendiri bisa disebutkan, Abdul Karim Marraq dari Tunis dan Yasin Aribi dari Libya menulis tentang *metafisika* Al-Farabi. Abdul Karim menjelaskan konsep ketuhanan Al-Farabi yang menurutnya merupakan dzat maha sempurna dan tidak berkaitan dengan ruang dan waktu, karena Dia adalah rasio mutlak. Sementara itu, Yasin Aribi menulis argumentasi

26. Hasan Hanafi, *Islamologi 2*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 63-128; al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. 154-165.
27. Angke von Kugelgen, "A Call for Rationalisme: 'Arab Averroists' in the Twintieth Century" dalam Jurnal *Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996), hlm. 118.
28. Luthfi Assyaukanie, "Ibn Rushd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam", makalah disampaikan dalam acara ulang tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

Al-Farabi dalam membuktikan adanya Yang Wujud (Tuhan) tersebut, yang terdiri atas tiga hal: argumen teologis, logika Aristotelian, dan prinsip emanasi.[29]

Yuhana Qumair, Ibrahim Madkour dari Mesir, Deborah L. Clack dari Toronto, Saeed Sheikh dari Pakistan, dan Muhsin Mahdi (1926-2007 M) dari Irak menulis tentang *filsafat* Al-Farabi secara umum. Yuhana, Ibrahim Madkour, Deborah dan Saeed Shaekh menguraikan serba ringkas pemikiran Al-Farabi tentang logika, emanasi, teori jiwa, teori sepuluh kecerdasan, teori tentang akal, teori kenabian dan politik. Hal yang sama dilakukan Muhsin Mahdi yang menulis konsep politik Al-Farabi.[30] Meski demikian, mereka belum menjelaskan hubungan intelek dengan ilmu, hubungannya dengan teks suci (Al-Quran) dan bagaimana bisa dijadikan sumber pengetahuan atau lainnya dari persoalan-persoalan epistemologis.

Osman Bakar (1946-) dari Malaysia dan Shaleh Hamaranah menulis tentang *klasifikasi ilmu* Al-Farabi yang terdiri atas empat bagian, yakni metafisika, ilmu-ilmu matematis, ilmu kealaman, dan ilmu politik.[31] Therese-Anne Druart menulis tentang *konsep kebahagiaan* Al-Farabi, bahwa kebahagiaan manusia terletak pada kemampuannya untuk mengaktualisasikan seluruh potensi dirinya.[32] Sementara itu, Utsman Isa dari Sudan, Qasim Janub dari Kazaghtan dan Miska M. Amin menulis tentang *metodologi* pemikiran Al-Farabi. Utsman dan Janub menulis secara ringkas filsafat Al-Farabi yang menggunakan logika dan aturan berpikir Aristoteles (384-322 SM). Akan tetapi, keduanya tidak menjelaskan pandangan

29. Abdul Karim Marraq, "Al-Ilâhiyyât ind al-Fârâbî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 64-95; M. Yasin Aribi, "Al-Dalîl al-Wujûd ind al-Fârâbî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 210-215.
30. Yuhana Qumair, *Falâsifah al-Arab al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986); Ibrahim Madkour, "Al-Farabi" dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 450-468; Deborah L. Black, "Al-Farabi" dalam Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I (London & New York: Rouledge, 1996), hlm. 178-197; Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997), hlm. 82-96; Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies* (Kanada: McGill, 1992), No. 14.
31. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997); Shaleh Hamaranah, "Ihshâ' al-Ulûm al-Fârâbî wa al-Manhaj al-Ilmi" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 45-63.
32. Therese-Anne Druart, "Al-Farabi`s Causation of the Heavenly Bodies" dalam Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Book, 1981), hlm. 35-46.

Al-Farabi tentang posisi logika itu sendiri ketika berhadapan dengan teks suci (Al-Quran). Di sisi lain, secara sangat ringkas juga, Miska Amin menulis pembagian akal Al-Farabi.[33]

Abdul Wahid Wafa dari Sudan, Hasan Susytasy dari Yugoslavia, Abid Jabiri (1936-2010 M) dari Maroko dan Abbas Hilmi dari Irak menulis tentang pandangan *sosial politik* Al-Farabi. Wahid Wafa memberi catatan kaki atas *al-Madînah al-Fâdhilah* karya Al-Farabi, Hasan Susytasy menjelaskan hubungan antara konsep masyarakat dalam *al-Madînah al-Fâdhilah* dengan konsep masyarakat Plato; Jabiri menulis hubungan antara politik Al-Farabi dengan ajaran agama, sedangkan Abbas Hilmi menjelaskan pandangan Al-Farabi tentang masyarakat, bahwa ia adalah organisasi yang akan hidup secara baik jika dipimpin oleh pemimpin yang filosof.[34]

Abd Jabbar, Muhsin Mahdi (1926-2007 M), Baqir Ulwan dan Ibrahim Samarai yang semuanya dari Irak menulis tentang *sastra dan seni.* Abd Jabbar dan Ibrahim Samarai menulis sumbangan Al-Farabi dalam sastra, Muhsin Mahdi (1926-2007 M) menguraikan prestasi Al-Farabi dalam seni musik, sedangkan Baqir Ulwan menjelaskan karakteristik syair-syair Al-Farabi.[35] Sementara itu, Majid Fakhri menulis pengaruh Neo-Platonis dalam pemikiran Al-Farabi serta pengaruh pemikiran Al-Farabi di Andalus.[36]

---

33. Utsman Isa, "Al-Manhaj ind al-Fârâbî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 109-126; Qasim Janub, "Uslûb al-Tafkîr ind al-Fârâbî" dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 257-259; Miska M. Amin, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Pres, 1983), hlm. 39-41.
34. Ali Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973); Hasan Susytasy, "Al-Madînah al-Fâdhilah wa Jumhiriyah Aflathûn" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 216-225; Abid Jabiri, "Masyrû` Qirâ'ah Jadîdah Lifalsafah al-Fârâbî al-Siyâsiyâh wa al-Dîniyah" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 339-376; Abbas Hilmi, "Arâ' al-Fârâbî fî al-Mujtama` dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 478-501.
35. Abd Jabbar Daud, "Makânah al-Fârâbî fî Târîkh Nazhariyah al-Muhâkah fi al-Syi`r" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 285-300; Muhsin Mahdi, "Al-Ta`âlîm wa al-Tajribah fî al-Tanjîm wa al-Mûsyîqî dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 260-274; M. Baqir Ulwan, "Syi`r al-Fârâbî dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 301-3-6.
36. Majid Fakhri, "Atsar al-Fârâbî fî al-Falsafah al-Andalusiyah" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 435-449; Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), hlm. 106-126.

Adapun peneliti yang mengkaji Ibn Rusyd, antara lain, Dominique Urvoy menulis *biografi* dan kondisi sosial politik masa Ibn Rusyd;[37] Charles Genequand, Oliver Leaman, Fuad Ahwani, dan Kamil Uwaidah menulis tentang *metafisika* Ibn Rusyd. Charles mengulas buku *Mâ Ba`d al-Thâbî`ah* karya Ibn Rusyd; Leaman menguraikan pandangan Ibn Rusyd tentang perbuatan Tuhan, soal jiwa, dan esensi; Fuad Ahwani menjelaskan makna metafisika Ibn Rusyd yang berarti pengetahuan tentang wujud, yang terdiri atas tiga bagian, yakni (1) tentang hal-hal yang dapat dirasa, yakni 10 kategori, (2) prinsip-prisnip substansi dan hubungannya dengan Prinsip Pertama, (3) prinsip-prinsip demonstrasi; Kamil Uwaidah menjelaskan eksistensi Tuhan, keesaan dan sifat-sifat-Nya.[38]

Oliver Leaman dalam bukunya yang lain dan Athif Iraqi menulis pemikiran *teologi* Ibn Rusyd. Keduanya menulis argumen dan bantahan Ibn Rusyd atas tuduhan Al-Ghazali (1058-1111 M) dalam *Tahâfut al-Falâsifah.*[39] Sementara itu, Athif Iraqi dalam tulisan yang lain, serta Abd Maqsud dan Yusuf Musa, menjelaskan pemikiran Ibn Rusyd tentang *hubungan agama dan filsafat.* Iraqi menulis titik temu antara akal dan syariat, antara filsafat dan agama dalam doktrin filsafat Ibn Rusyd, yang menurutnya terletak pada makna esoteris syariat yang dapat dipahami dengan metode burhani, dan bahwa burhani bukan selalu milik metode filsafat, melainkan pula syariat.[40] Lebih khusus, Abd Maqsud dan Yusuf Musa menguraikan metode Ibn Rusyd dalam mendamaikan ketegangan antara agama dan filsafat, yang terdiri atas tiga prinsip, (1) bahwa agama mewajibkan belajar filsafat, (2) bahwa syariat mempunyai makna esoteris dan eksoteris, yang mana esoteris adalah bagian dari pemikiran filsafat, (3) bahwa takwil adalah suatu keharusan demi kebaikan dan pemahaman terhadap syariat dan hikmah, agama

---

37. Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* terj. bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart (London: Rouledge, 1991).
38. Charles Genequand, *Ibn Rushd`s Metaphisics* (Leiden: EJ. Brill, 1986); Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), Fuad Ahwani, "Ibn Rusyd" dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 540-564. Kamil M. Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993), hlm. 82-93.
39. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989); Athif Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1980).
40. Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.).

dan filsafat,[41] sedangkan Mahmud Qasim menulis pengaruh filsafat Ibn Rusyd di dunia Barat.[42]

Di Tanah Air sendiri, berdasarkan data tesis dan disertasi yang ditulis di PPs UIN Jakarta dan Yogyakarta sampai tahun 2004, juga tesis-tesis yang ditulis di program Magister Studi Agama (MSI) Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, PPs IAIN al-Raniry Aceh, IAIN Imam Bonjol Padang dan IAIN Sunan Ampel Surabaya,[43] menunjukkan bahwa di antara disertasi dan tesis yang membahas pikiran Ibn Rusyd belum ada satu pun yang mengkaji persoalan epistemologisnya, bahkan pemikiran Al-Farabi nyaris belum tersentuh. Untuk Al-Farabi, yang ada baru riset Yamani tentang filsafat politik Al-Farabi dan tesis penulis sendiri yang mengkaji pandangan Al-Farabi tentang teologi Islam (*ilm al-kalâm*) dalam kaitannya dengan hierarki ilmu yang dibuatnya, dengan membandingkannya dengan Al-Ghazali (1058-1111 M).[44]

Sementara itu, untuk Ibn Rusyd, disertasi Amsal Bakhtiar membahas perdebatan Ibn Rusyd dengan Al-Ghazali (1058-1111 M) dalam soal *metafisika*.[45] Afrizal menulis pemikiran *teologi* Ibn Rusyd,[46] Aminullah Elhady menguraikan kritik Ibn Rusyd atas doktrin ketuhanan kaum teolog dan filosof,[47] Kasuwi menulis pemikiran *hukum* Ibn Rusyd khususnya yang termuat dalam kitab *Bidâyah al-*

41. Abd Maqsud, *Al-Taufiq bain al-Dîn wa al-Falsafah ind Falâsifah al-Islâm fi al-Andalus* (Kairo: Alam al-Kutub, 1986); Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra`y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-`Ashr al-Wasîth* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.).
42. Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruhâ fi al-Tafkîr al-Ghurabî* (Khortum: Jamiah Umm Durban, 1967).
43. Daftar Disertasi di PPS IAIN Jakarta 08 Maret 1982 sampai 07 Desember 2002; Daftar Tesis dan Disertasi IAIN Yogyakarta sampai 10 September 2004; Daftar Tesis di MSI UII Yogyakarta sampai April 1999; Daftar Tesis IAIN Surabaya sampai 6 Mei 1999; Daftar Tesis IAIN Padang sampai 10 Mei 1999; Daftar Tesis IAIN Aceh sampai 25 Mei 1999.
44. Yamani, *Filsafat Politik Islam antara Al-Farabi dan Khumaini* (Bandung: Mizan, 2002); A. Khudori Soleh, *Ilmu Kalam dalam Hierarki Keilmuan Perbandingan antara Al-Farabi dan Al-Ghazali* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1999).
45. Amsal Bakhtiar, *Problem Fisika dan Metafisika dalam Filsafat Islam Studi Perbandingan Antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).
46. Afrizal, *Pemikiran Kalam Ibn Rusyd* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).
47. Aminullah Elhady, *Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd Kritik terhadap Pandangan Mutakallimin dan Falsafah tentang Konsep Ketuhanan* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

Mujtahid,[48] sedangkan tesis Yusuf Suyono menjelaskan doktrin Ibn Rusyd tentang hubungan akal dan wahyu, khususnya yang tertulis dalam kitab *Fashl al-Maqâl.*[49]

Penelitian yang agak relevan dengan kajian ini adalah tesis Suparman yang menulis tentang *epistemologi* Ibn Rusyd.[50] Ia menguraikan tentang sumber pengetahuan, jalan mencapai pengetahuan, dan hubungan antara akal dan wahyu. Akan tetapi, penelitian ini ternyata kurang didasarkan atas sumber-sumber primer dan tidak tajam karena tidak dibandingkan dengan tokoh siapa pun. Selain itu, masalah yang diangkat justru lebih banyak diuraikan dari pemikiran tokoh lain, bukan dari pandangan Ibn Rusyd sendiri sehingga sangat tidak memadai untuk menjelaskan epistemologi yang sebenarnya dari Ibn Rusyd. Tegasnya, pemikiran epistemologis kedua tokoh ini bisa dikatakan belum terkaji secara baik dan memadai. Penelitian ini mengisi kekosongan besar tersebut.

Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dikaji dalam penelitian ini, digunakan tiga teori pokok. Pertama, klasifikasi epistemologi dari al-Jabiri (1936-2010 M) dan Mulyadi Kartanegara (1959-) yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayânî, burhâni, irfânî, d*an *tajrîbî.* Bayani adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber pada teks, yang mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedangkan validitasnya didasarkan atas kesesuaiannya dengan makna teks. Burhani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. Irfani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.[51] Sementara itu, tajribi adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.[52]

---

48. Kasuwi, *Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Bidayah al-Mujtahid* (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1999).
49. Yusuf Suyono, *Filsafat Ibn Rusyd Korelasi Akal Wahyu dalam Fashl al-Maqal* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1993).
50. Suparman, *Epistemologi dalam Filsafat Ibn Rusyd* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1996).
51. Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990). Al-Jabiri sendiri hanya menulis 3 bentuk epistemologi, yaitu *bayâni, burhânî* dan *irfânî.* Model epistemologi *tajrîbî* didasarkan atas uraian Mulyadi Kartanegara dalam bukunya, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 52.
52. Mulyadhi, *ibid.*

Kerangka teori di atas digunakan untuk memetakan pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd secara umum. Prinsip-prinsip dan tata kerja epistemologis kedua tokoh tersebut dianalisis dan diklasifikasikan berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut sehingga dapat diketahui persamaan dan perbedaan kecenderungan masing-masing. Berdasarkan kajian pendahuluan, masing-masing tokoh tampak mempunyai kecenderungan tersendiri meski sama-sama menganut prinsip rasionalitas *burhânî.*

Kedua, teori kesadaran diri dari Suhrawardi (1153-1191 M). Teori ini menyatakan bahwa pengetahuan yang valid hanya dapat dicapai lewat hubungan langsung tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Namun, hubungan ini tidak bersifat pasif, tetapi aktif, yang mana subjek dan objek satu sama lain hadir dan tampak pada esensinya sendiri. Pertemuan subjek-objek inilah yang disebut kesadaran diri, yaitu adanya pengetahuan langsung tentang dirinya sendiri. Dari prinsip ini kemudian dikembangkan bahwa segala yang menyadari esensinya sendiri berarti juga memberi kesadaran pada tingkatan wujud yang sama. Selanjutnya, ketika realitas wujud diri adalah bagian dari realitas wujud lain yang lebih besar, maka seseorang dengan kesadaran dirinya berarti akan dapat naik dan berhubungan dengan realitas-realitas yang lebih tinggi. Namun, kesadaran diri bukan bersifat mistik, melainkan rasional. Artinya, ia muncul bukan berdasarkan atas olah spiritual, melainkan berangkat dari olah dan kekuatan nalar.[53] Dengan teori ini, seseorang akan dapat mengerti dan memahami realitas-realitas metafisik yang dalam nalar empirisme dianggap tidak ada, bukan lewat mistik, melainkan karena kekuatan rasio sehingga masalah-masalah metafisik dapat dipahami dan diterima secara logis.

Ketiga, teori pluralitas makna teks dari Abd Jabbar (935-1025 M). Menurutnya, setiap teks mengandung kemungkinan adanya makna lain yang tidak sama dengan yang tersurat secara eksplisit. Makna-makna tersebut senantiasa lahir dan berbeda sesuai dengan perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Meski demikian, hal itu bukan berarti penyimpangan atau eksklusivitas pemahaman, melainkan benar-benar bahwa teks (Al-Quran) memberikan ruang

53. Husein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 141-143.

yang besar bagi adanya beragam pemahaman sesuai dengan tingkat penalaran.[54] Oleh karena itu, Ibn Sina (980-1037 M) pernah menyatakan bahwa syariat dan teks hanyalah simbol dari berbagai kandungan makna yang ingin disampaikan Tuhan.[55] Ketentuan sebagai simbol ini juga berlaku pada realitas-realitas empirik di luar teks. Dengan pemahaman seperti itu, mengikuti analisis Levi-Strauss (1908-2009 M) maka teks dan realitas menjadi sangat multi-interpretasi yang melewati batas-batas kesadaran ruang dan waktu.[56] Sedemikian rupa sehingga posisi yang berbeda antara teks dan realitas yang kemudian melahirkan ketegangan dan benturan antara agama dan sains, antara teks dan logika, dapat diminimalisasi– jika tidak boleh dikatakan disingkirkan. Teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran epistemologi Ibn Rusyd dan upayanya untuk mempertemukan antara teks dan realitas.

Objek penelitian filsafat terdiri atas dua bentuk, yaitu objek material dan objek formal.[57] Objek material penelitian ini adalah pikiran-pikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd atau materi-materi gagasan kedua tokoh yang berkaitan dengan persoalan epistemologi, sedangkan objek formalnya adalah bentuk atau bangunan pemikiran epistemologi dari kedua tokoh tersebut.

Kajian ini sendiri merupakan penelitian kualitatif yang bersifat analisis non-hipotesis sehingga tidak memakai standar mazhab tertentu, selain kerangka umum pendekatan untuk tahap deskriptif dan beberapa teori yang dijadikan sebagai pijakan analisis. Data-data yang diteliti dikumpulkan dari kepustakaan. Data-data yang ada dibagi dalam tiga bagian: primer, sekunder, dan umum. Data primer adalah gagasan-gagasan yang ditulis sendiri oleh sang tokoh, data sekunder adalah pemikiran-pemikiran sang tokoh yang digambarkan orang lain, sedangkan data umum adalah teori-teori yang berkaitan dengan pokok bahasan, yaitu epistemologi. Dalam penelitian ini, data esensial diambil dari sumber primer, sedangkan data sekunder hanya dipakai sebagai bahan konfirmasi atau sebagai

54. Machasin, *Qadhi Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 165.
55. Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984), hlm. 44.
56. Claude Levi Strauss, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 2 hlm. 67.
57. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 731.

penunjang dari sumber pertama. Data-data primer berkaitan dengan pemikiran epistemologi Al-Farabi adalah:

1. Kitâb al-Hurûf, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970), berbicara tentang konsep dan istilah-istilah yang berkaitan dengan ilmu.
2. *Mabâdi` Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah (The Perfect State)* ed. Richard Walzer, (Oxford: Clarendon Press, 1985), membahas sumber ilmu, potensi-potensi intelek yang menjadi sarana perolehan ilmu, ukuran validitas ilmu, dan realitas-realitas wujud yang menjadi objek ilmu.
3. "Tahshîl al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness), dalam *Philosophy of Plato & Aristotle*, terj. dan ed. Muhsin Mahdi (New York: The Free Press, 1962), berisi tentang parameter validitas ilmu, khususnya masalah kebahagiaan yang menjadi tujuan akhir manusia.
4. "Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql" dalam *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), mendiskusikan potensi-potensi manusia, khususnya indra-indra internal dan intelek.
5. "`Uyûn al-Masâil" dalam *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), mengkaji soal pembentukan teori (*tashawwur*) dan proses abstraksi.
6. "Risâlah Fushûsh al-Hikam" dalam *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: EJ. Brill, 1890), membicarakan soal kemampuan indra-indra internal yang menjadi sarana-sarana pencapaian ilmu.

Selain dalam buku-buku tersebut, pemikiran epistemologi Al-Farabi sesungguhnya juga tertulis dalam buku-buku lain. Akan tetapi, di sana tidak cukup luas dan mendalam sehingga tidak perlu dimasukkan dalam daftar ini. Kenyataan yang sama terjadi pada karya-karya Ibn Rusyd. Data yang ditampilkan di sini adalah yang dinilai paling mewakili. Data-data primer yang dimaksud adalah:

1. *Fashl al-Maqâl fî Mâ bain al-Hikmah wa al-Syari`ah min al-Ittishâl*, ed. M. Imarah (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), berbicara tentang kaitan ilmu agama dan filsafat.
2. *Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (*Metaphisics*), terj dan ed. Charles Genequand (Leiden: EJ. Brill, 1986), mengkaji hakikat realitas, khususnya masalah metafisik.

3. *Risâlah al-Nafs* (tanpa kota: Khazinah al-Fikr, 1423 H), mendikusikan potensi-potensi yang menjadi sarana pencapaian ilmu, yaitu indra eksternal, internal, dan intelek.
4. *Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât li Aristhûthâlîs* (*Averroes Middle Commentaries on Aristotle`s Categories*), terj. Charles E. Butterworth (New Jersey: Princenton University Press, 1983), membahas ketentuan premis-premis yang dijadikan landasan penalaran.
5. *Talkhîsh Kitâb al-Jadal,* ed. Abd Majid Haridi (Mesir: Hai'ah al-Mishriyah, 1979), menjelaskan aturan-aturan penalaran logis.
6. *Tahâfut al-Tahâfut,* I & II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), membahas banyak hal tetapi yang signifikan adalah soal realitas-realitas yang menjadi sumber ilmu.

Pemikiran-pemikiran epistemologis Al-Farabi dan Ibn Rusyd sebagaimana yang tertuang dalam buku-buku primer tersebut—mengingat kedua tokoh tidak secara khusus menulis masalah epistemologi dalam satu gagasan yang utuh—kemudian dipilah-pilah dan diambil bagian-bagiannya yang sesuai dengan kajian-kajian pokok epistemologi, yaitu sumber, cara, dan validitas ilmu.[58] Artinya, data-data yang masih tersebar tersebut diklasifikasikan dan ditentukan bagian-bagiannya yang membahas masalah sumber ilmu, cara-cara untuk mendapatkan ilmu, dan kriteria validitas ilmu. Hasil klasifikasi tersebut kemudian dideskripsikan dalam bentuk tulisan sesuai dengan sub-bahasan masing-masing. Dalam proses klasifikasi dan pemilahan tersebut, adanya pemenggalan dan "pemerkosaan" ide atau pemikiran sang tokoh menjadi tidak terhindarkan. Akibatnya, kesalahan atau ketidaktepatan pemahaman bisa saja terjadi. Untuk menghindari hal itu, setidaknya menguranginya, peneliti melakukan *cross-check* dengan cara mengkaji ulang referensi yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah tersebut.

58. Pembacaan atas teks-teks klasik karya Al-Farabi dan Ibn Rusyd sendiri dilakukan secara hermeneutis. Artinya, teks-teks tersebut tidak hanya dipahami pada konteksnya pada lalu, tetapi juga saat ini sehingga dapat dipahami secara lebih baik. Sumaryana, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 31.

Setelah itu, data-data yang dihasilkan dianalisis dan dibandingkan dengan metode komparatif agar dapat diketahui persamaan dan perbedaannya. Dalam proses perbandingan ini, beberapa pemikiran lain dari tokoh Muslim sendiri maupun dari Barat sengaja ditampilkan untuk membantu memudahkan pemahaman dan menampakkan posisi masing-masing. Analisis ini dilakukan pada setiap bahasan sehingga dapat diketahui secara lebih rinci persamaan dan perbedaan keduanya. Terakhir, hasil perbandingan tersebut kemudian dikaji secara kritis untuk dilihat implikasi dan konsekuensi logis yang ditimbulkannya, dalam pemikiran maupun metodologis, kemudian ditutup dengan kesimpulan.

Untuk menjawab masalah pokok yang diajukan di atas, maka penelitian ini dibagi dalam bab-bab sebagai berikut. Bab I Pendahuluan, sebagai pengantar. Bab II menjelaskan latar belakang kedua tokoh, riwayat hidup, karya-karya, dan pengaruhnya pada pemikiran sesudahnya sehingga dapat dipahami pemikirannya secara utuh dan benar. Bab III menguraikan pikiran-pikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang konsep ilmu, sumber-sumbernya, realitas sebagai sumber dan objek ilmu dan persoalan antara wahyu dan rasio. Bab IV menjelaskan cara-cara untuk mendapatkan ilmu, sarana-sarana yang dibutuhkan dan persoalan antara metode ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu filosofis. Bab V menguraikan pandangan kedua tokoh tentang parameter-parameter yang digunakan untuk menentukan validitas ilmu. Bab VI mendiskusikan implikasi dan konsekuensi logis dari pemikiran epistemologis keduanya, baik dalam bidang metodologis maupun pemikiran. Berdasarkan hal itu kemudian diajukan kemungkinan bentuk epistemologi yang perlu dikembangkan di masa-masa yang akan datang. Bab VII adalah penutup berupa kesimpulan dan saran.

BAB II
BIOGRAFI AL-FARABI DAN IBN RUSYD

Gagasan atau sebuah karya pemikiran, sebagaimana dinyatakan Karl A. Steenbrink adalah ekspresi dan hasil dari proses komunikasi sang tokoh dengan kondisi sosial lingkungannya.[59] Artinya, sebuah ide, gagasan, atau ilmu pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi, dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pengetahuan tersebut. Gagasan bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosial *(socially constructed)*. Oleh karena itu, pemikiran Al-Farabi maupun Ibn Rusyd di sini tidak akan bisa dipahami secara baik dan tepat tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya. Di sini akan dipaparkan kondisi sosial politik dan intelektual, di mana kedua tokoh tersebut hidup sebagai latar belakang kemunculan pemikirannya, riwayat hidup masing-masing, karya-karyanya, dan kontribusinya dalam perkembangan keilmuan pada umumnya.

59. Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19* (Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985), hlm. 4.

A. AL-FARABI

1. Kondisi Sosial Politik

Al-Farabi hidup pada periode kedua masa pemerintahan Abbasiyah (750-1258 M); suatu masa di mana khalifah-khalifah yang memerintah di Baghdad secara politis tidak lagi kuat seperti sebelumnya sehingga mereka tidak kuasa melawan kehendak para perwira pengawal keturunan Turki, dan secara intelektual pemikiran rasional Muktazilah mulai memudar seiring dengan munculnya kembali ajaran salaf. Menurut Al-Khudhari,[60] periode kedua Bani Abbas ini merentang mulai masa kekhalifahan Al-Mutawakil (847-861 M) sampai masa kekuasaan Al-Mustakfi (944-946 M).

Masuknya pengaruh perwira Turki ke dalam pemerintahan Bani Abbas, menurut Harun Nasution (1919-1998 M),[61] bermula dari kebijakan Al-Mu`tashim (833-842 M), seorang khalifah Abbasiyah dari ibu yang berasal dari Turki yang mengambil orang-orang Turki sebagai pengawal pribadinya. Para tentara Turki ini pada masa berikutnya, menduduki jabatan wazir-wazir dan begitu berkuasa sehingga para khalifah sesudah Al-Mu`tashim (833-842 M) tidak mampu menolak kehendak mereka.[62] Dalam sistem pemerintahan Bani Abbas (750-1258 M), sebagaimana diketahui, terdapat wazir-wazir yang pada dasarnya berkedudukan di bawah khalifah. Pada diri wazir terdapat dua kekuasaan sekaligus;

---

60. Pembagian periodesasi ini mengikuti Al-Khudhari. Ia membagi kekuasaan Bani Abbas dalam lima periode kekuasaan; periode pertama adalah masa keemasaan, yang merentang antara tahun 750 M sampai 847 M, masa kekuasan Al-Saffah (750-754 M) sampai Al-Watsiq (842-847 M). Saat itu kekuasaan dan kekuatan berada di tangan khalifah sendiri dan ilmu pengetahuan serta kebudayaan maju pesat. Periode kedua adalah masa di mana khalifah banyak dipengaruhi para perwira keturunan Turki dan tampilnya ajaran salaf menggantikan aliran Muktazilah, antara tahun 847 M sampai 946 M, masa Al-Mutawakil (847-861 M) sampai Al-Mustakfi (944-946 M). Periode ketiga, merentang antara tahun 946 M sampai 1070 M di mana khalifah di bawah kendali orang-orang Bani Buwaih. Periode keempat antara tahun 1073 M sampai 1160 M di mana khalifah di bawah kendali Bani Saljuk, dan periode kelima adalah setelah ini sampai jatuhnya Baghdad ke tangan Mongal, tahun 1257 M. Lihat, M. Al-Khudhari, *Muḫâdhârat al-Umam al-Islâmiyah* (Kairo: t.p., 1921), hlm. 542-543.
61. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, I* (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 68.
62. Tentang bagaimana sang khalifah tidak mampu menolak kehendak para wazir dan pengawal keturunan Turki ini, bisa dilihat dari keluhan Al-Radhi (934-944 M), khalifah Abbasiyah yang ke-20, yang memerintah pada 934 sampai 944 M, saat Al-Farabi tinggal di Baghdad. Ia menyatakan bahwa semua kegiatan khalifah diatur oleh wazir dan pengawalnya, para pengawal bisa datang kepada khalifah semaunya, meski pada malam hari, dan mereka tidak akan bekerja jika perintah yang diberikan khalifah tidak berkenan di hatinya. Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam Making Sence of Muslim History and Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), hlm. 55.

kekuasaan sipil dan militer, di samping sebagai penasihat dan pembantu khalifah. Di bawah wazir terdapat sekretaris (*kâtib*) yang bertugas membantu tugas-tugas wazir, yang terbagi atas beberapa bagian, seperti *kâtib al-rasâil* (administrasi), *kâtib al-kharaj* (pajak), *kâtib al-jundi* (tentara), dan *kâtib al-qâdhi* (hakim). Di antara para katib, adalah Al-Fadhal Ibn Al-Rabi` pada masa Harun Al-Rasyid (786-809 M), Ahmad ibn Yusuf pada masaAl-Ma`mun (813-833 M), Al-Hasan ibn Wahab pada masa Al-Watsiq (842-847 M), dan ibn Al-Qasim Al-Karkhi wazir khalifah Al-Radhi (934-940 M), yang membela ilmu-ilmu filsafat dan merupakan sahabat Al-Farabi. Para khalifah biasanya memilih katib dari orang yang luas ilmu dan ahli sastra sehingga bisa membuat gaya bahasa yang fasih.[63]

Pada masa khalifah Bani Abbas periode pertama, kewaziran tersebut masih bisa dikontrol oleh khalifah, bahkan bisa dipecat atau dibunuh bila dicurigai hendak menggoyahkan kedudukan khalifah. Akan tetapi, pada periode berikutnya, lembaga kewaziran begitu kuat dan berkuasa, tidak terkontrol khalifah sehingga ada yang berani menyatakan diri sebagai *sultan*, ada yang menyatakan diri sebagai *amîr al-umarâ'* atau *al-mulk* seperti yang dilakukan Bani Buwaih.[64] Al-Watsiq (842-847 M), khalifah ke-9 yang berkuasa setelah Al-Mu`tashim (833-842 M), pernah berusaha melepaskan diri dari pengaruh wazir-wazir keturunan Turki dengan memindahkan ibu kota negara ke Samarra, tetapi para khalifah justru bertambah mudah dikuasai mereka. Akhirnya, pada masa Al-Mu`tadhid (870-892 M), ibu kota dikembalikan ke Baghdad.[65]

Ketidakmampuan khalifah mengontrol kewaziran tersebut menyebabkan provinsi-provinsi di daerah menjadi jauh dari pengawasan pemerintahan pusat. Kondisi ini mendorong para penguasa daerah untuk berkuasa penuh atas wilayah

---

63. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 35. Selain wazir, khalifah Bani Abbas, mengikuti kebiasaan khalifah Umaiyah, juga mengangkat lembaga yang disebut "*Hâjib*". *Hâjib* adalah lembaga atau pejabat yang bertugas mengatur keamanan khalifah dan mengatur orang-orang yang hendak menemui khalifah. Pada masa Bani Abbas, kedudukan *Hâjib* ini semakin tinggi sesuai dengan tingkat kemajuan budaya saat itu. *Hâjib* bahkan menjadi eksekutif, di samping wazir, di mana pejabat-pejabat senantiasa berkonsultasi dengannya dalam berbagai urusan negera. Tidak jarang, *Hâjib* memainkan peran politik kotor, seperti Al-Fadhal ibn Al-Rabi` yang menyalakan api fitnah antara khalifah Al-Amin (809-813) dengan Al-Makmun, penggantinya. Hasan Ibrahim Hasan, *Târikh al-Islâmî* (Kairo: al-Nahdhah al-Misriyah, 1964), hlm. 265.
64. Yousouf Sou'eb, *Sejarah Daulat Abbasiyah, II* (Jakarta: Bulan Bintang, t.th.), hlm. 172.
65. Harun Nasution, *Islam Ditinjau,* hlm. 69.

masing-masing (otonom) yang kemudian melahirkan dinasti-dinasti kecil di wilayah, meski masih mengakui keberadaan khalifah di Baghdad. Apalagi pada kenyataannya, para penguasa di daerah tersebut bisa mengorganisasikan pasukan sendiri, yang bahkan sangat besar. Daerah Transoxiana, Turkistan, tempat di mana Al-Farabi lahir dan menempuh kehidupan awalnya adalah provinsi otonom yang berada di bawah kekuasaan Bani Saman (874-998 M), suatu dinasti yang berkuasa penuh atas wilayah Turkistan sampai Khurasan. Al-Farabi tumbuh di bawah pemerintahan Nasr ibn Ahmad (874-892 M). Dinasti yang mengklaim dirinya sebagai bangsa Persia dan keturunan Sasaniyah ini dilukiskan sebagai "salah satu dinasti terbaik yang pernah berkuasa" karena dukungannya yang besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra.[66] Begitu pula daerah Syiria, khususnya Damaskus dan Aleppo, tempat di mana Al-Farabi menghabiskan masa tuanya. Wilayah tersebut sepenuhnya dikontrol oleh Bani Hamdan, dinasti yang berkuasa antara 890-1004 M. Para penguasa dinasti ini, tidak berbeda dengan Bani Saman, juga sangat gandrung akan ilmu pengetahuan dan filsafat. Di antara yang paling terkenal adalah Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali (944-966 M), yang hidup semasa dan memberikan dukungan keilmuan kepada Al-Farabi.[67]

Dalam kondisi politik yang seperti ini pula, tidak jarang provinsi-provinsi yang sama-sama berada dalam wilayah kekhalifahan Bani Abbas saling menyerang dan menduduki daerah lain sebagai upaya untuk memperluas wilayah kekuasaan masing-masing, sebagaimana yang terjadi pada tahun 945-946 M. Saat itu, terjadi krisis politik antara Bani Ikhsid (935-969 M) yang menguasai provinsi Syiria dengan Bani Hamdan (890-1004 M) yang berkuasa di Mosul, yang menyebabkan pasukan Bani Hamdan menyerang dan menduduki Aleppo dan Damaskus yang ada dalam kekuasaan Ikhsidiyah (935-969 M), berturut-turut pada tahun 945 dan 946 M. Setelah itu, mereka meminta khalifah di Baghdad untuk menetapkan dan mengakuinya sebagai penguasa baru atas wilayah yang diduduki.[68]

66. Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân, V* (Beirut: Dar al-Syadir, t.th.), hlm. 155; George Zidan, *Tàrikh Adâb al-Lughah al-Arâbiyah, I* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 249.
67. Zidan, *Ibid.*, hlm. 251.
68. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 36.

Dengan kondisi politik yang demikian, kekhalifahan Bani Abbas (750-1258 M) saat itu sesungguhnya telah terbagi dalam berbagai wilayah otonom yang dikuasai sepenuhnya oleh para amir daerah. Kedudukan khalifah lebih merupakan simbol kekuasaan seremonial belaka, seperti kedudukan raja dalam sistem pemerintahan Inggris sekarang. Namun yang jelas, dalam kaitannya dengan kehidupan dan karier intelektual Al-Farabi, para amir atau sultan wilayah, di Turkestan maupun Aleppo, ternyata adalah para penguasa yang sangat apresiatif terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. Itulah sebabnya mengapa ketika terjadi perubahan politik di Baghdad, yaitu saat khalifah Al-Mutawakil (847-861 M) memberangus kalangan Muktazilah yang rasionalis untuk kemudian beralih pada golongan Ibn Hanbal (780-855 M) yang salaf, Al-Farabi tetap bisa leluasa mendalami dan berdiskusi tentang filsafat di Aleppo.

2. Gerak Intelektual

Kegiatan-kegiatan ilmiah pada masa kekhalifahan Bani Abbas (750-1258 M) bergerak dinamis seiring dengan dinamika politik yang ada. Menurut Atiyeh (1923-2008 M),[69] kegiatan-kegiatan intelektual periode ini menempuh dua jalan yang berbeda, yang kadang bisa saling bersilang atau berbenturan satu sama lain. Pertama, jalan ortodoks atau salaf yang dianut kebanyakan kaum Muslim. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan "ilmu-ilmu bayani",[70] seperti filologi, sejarah, dan yurisprudensi (*fiqh*). Kedua, jalan yang kurang ortodoks (*khalâf*) yang dipengaruhi oleh kebudayaan-kebudayaan Yunani, Syiria, dan Persia. Jalan ini menuju pada pengembangan berbagai disiplin tentang filsafat, matematika, astronomi, fisika, dan geografi yang dikemudian disebut "ilmu orang zaman dahulu".

Pada periode awal kekuasaan Bani Abbas (750-1258 M), saat para khalifah berada pada puncak kekuasaan militer dan politik, aktivitas intelektual tersebut bergerak dan berkembang pesat, baik yang menempuh jalan ortodoks maupun yang kurang ortodoks. Dalam bidang fikih, misalnya, yang digolongkan dalam

---

69. George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, terj. Kasidjo (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 3.
70. Yang dimaksud ilmu bayani adalah ilmu yang lebih bersifat diskriftif atau pengetahuan yang diistimbatkan dari nas, bukan dari olah pikir rasional. Tentang perbedaan bayani, burhani, dan lainnya, lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1991).

ilmu-ilmu lewat jalan ortodoks, ada tokoh-tokoh seperti Abu Hanifah (699-767 M) yang mendirikan mazhab fikih di Baghdad, Imam Malik (716-796 M) di Madinah, Al-Syafi`i (767-820 M), Ahmad ibn Hanbal (780-855 M), dan Al-Thabari (838-922 M) di Baghdad, serta Dawud Zhahiri (817-935 M) di Kufah. Sementara dalam disiplin ilmu-ilmu lewat jalan kurang ortodok, lahir tokoh-tokoh seperti Jabir ibn Hayyan (721-815 M) dalam bidang kimia, Al-Khawarizmi (780-850 M) dalam matematika, Al-Kindi (806-875 M) dalam filsafat, Tsabit ibn Qurrah (833-911 M) dalam geometri, dan Al-Battani (858-929 M) dalam astronomi.[71]

Namun, sejak masa kekuasaan Al-Makmun (813-833 M) yang melakukan usaha penerjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan filsafat disertai minat yang besar dari para khalifah sesudahnya dalam ilmu pengetahuan dan filsafat,[72] maka ilmu-ilmu kelompok kedua yang digali lewat jalan kurang ortodoks menjadi lebih dominan dan berkembang. Ilmu-ilmu pengetahuan yang diilhami oleh alam pikiran Yunani memperoleh bentuk Arab Muslimnya dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya di Timur Dekat, kecuali dalam kurun waktu Aleksander.[73] Termasuk di sini adalah pemikiran teologi rasional Muktazilah.

Khusus untuk renungan teologis, dibanding ilmu-ilmu kurang ortodoks lainnya, sesungguhnya ia telah dimulai lebih awal di Damaskus saat pertama kali terjadi benturan antara Islam dengan kebudayaan Persia dan sekitarnya, yakni ketika Bani Umaiyah (661-750 M) menetapkan Damaskus sebagai ibu kota negara menggantikan Madinah.[74] Namun, teologi saat itu masih merupakan

---

71. Uraian lengkap tentang tokoh-tokoh ini dan lainnya, lihat Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995).
72. Menurut Al-Jabiri, ini adalah tonggak pertama pertemuan antara pemikiran Islam dengan Barat, tepatnya pemikiran Yunani klasik. Al-Jabiri, *Takwîn al`Aql al-`Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991), hlm. 195. Pada masa-masa sebelumnya, usaha penerjemahan ini sebenarnya telah dilakukan tetapi tidak dilakukan secara besar-besaran sebagaimana masa Al-Makmun (813-833 M) yang sampai dibentuk sebuah tim yang bertugas untuk melawat ke negeri-negeri lain sekitar guna mencari buku-buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan. Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 227.
73. Tentang tokoh-tokoh yang hidup pada masa ini, lihat HN, Shiddiqie, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1987), 33; Lihat pula Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, hlm. 70-75.
74. Uraian tentang benturan budaya Arab dengan pemikiran non-Muslim saat itu, juga materi-materi teologis yang didiskusikan, lihat Louis Gardet dan MM. Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dînî, I* (Beirut:

cabang dari fikih dan keduanya baru terpisah menjadi disiplin ilmu tersendiri sebagaimana yang dikenal dengan teologi skolastik (*kalâm*) dan yurisprudensi (*fiqh*) pada masa Abbasiyah.[75] Dalam perkembangan selanjutnya, berkat dukungan Al-Makmun (813-833 M), Al-Mu`tashim (833-842 M), dan Al-Watsiq (842-847 M), pemikiran teologi Muktazilah menjadi doktrin resmi negara dan menjadi bahan seleksi semacam penelitian khusus (litsus) di masa orde baru yang dikenal dengan istilah *mihnah*, untuk menguji loyalitas seseorang terhadap negara atau dalam rangka pengangkatan seorang calon hakim (*qadhi)*.[76]

Perkembangan yang pesat pada ilmu-ilmu Yunani di atas, berkat dukungan besar yang diberikan khalifah kepadanya, ternyata bukan tidak menimbulkan masalah. Ibn Hanbal (780-855 M) dan orang-orang yang sepikiran dengannya dari kalangan salaf menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu tersebut, meski khalifah menyiksanya. Menurut Atiyeh (1923-2008 M),[77] penentangan kalangan salaf tersebut, pertama, disebabkan adanya ketakutan di kalangan kaum salaf (*fiqh*) bahwa ilmu-ilmu dari Yunani akan menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap Tuhan. Kedua, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani adalah orang-orang Kristen, penganut Machianisme, orang-orang Sabia dan Muslim pengikut mazhab Batiniyah yang esoteris, yang itu semua mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. Ketiga, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Machianisme Persia khususnya, maupun paham-paham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam yang ditimbulkan dari pikiran-pikiran filsafat Yunani.

Usaha penentangan dari kaum salaf terhadap filsafat Yunani dan ilmu-ilmu rasional termasuk teologi Muktazilah ini terus berlanjut sampai munculnya Al-Mutawakil (847-861 M). Tampilnya Al-Mutawakil dengan kebijaksanaannya yang mendukung kalangan salaf menyebabkan kalangan yang tadinya tertindas ini memperoleh angin dan muncul ke permukaan menggantikan posisi kaum

---

Dar al-`Ilm li al-Malayin, 1967), hlm. 56.

75. Atiyeh, *Al-Kindi*, hlm. 3.
76. Uraian lebih lengkap tentang perjalanan teologi Muktazilah, lihat Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Mahbub Junaidi (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 73-87.
77. Atiyeh, *Al-Kindi*, hlm. 4.

Muktazilah khususnya, dan mulailah terjadi "revolusi"; orang-orang yang tidak sepaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi (801-873 M) adalah salah satu contoh orang yang menerima nasib buruk, dipecat dari jabatannya sebagai guru kerajaan karena menentang kebijakan ortodoksi al-Mutawakil (847-861 M) tersebut.[78]

Bagi kalangan Muktazilah, tidak adanya dukungan dari pihak pemerintah ditambah semakin kuatnya posisi kaum salaf yang menentangnya menyebabkan mereka semakin tersingkir dan memaksanya untuk segera pindah haluan jika ingin selamat. Salah satu tokoh Muktazilah yang kemudian menyeberang ke barisan salaf adalah Al-Asy`ari (873-933 M), tokoh seangkatan Al-Farabi yang kemudian dikenal sebagai pendiri mazhab *ahl al-sunnah*. Al-Asy`ari secara resmi menyeberang ke aliran salaf sekitar tahun 919 M,[79] pada masa kekuasaan Al-Muqtadir (908-932 M), tiga tahun setelah Ali Al-Juba'i (w. 915 M), guru sekaligus mertuanya meninggal.[80]

Pergolakan dan pergeseran pemikiran yang terjadi pada masa-masa ini, sesungguhnya, tidak hanya antara salaf dengan ilmu-ilmu rasional, khususnya Muktazilah, tetapi juga antara fikih yang notabene juga salaf dengan tasawuf. Pergolakan di antara kelompok yang disebutkan kedua ini bisa dibuktikan dengan apa yang terjadi pada Al-Hallaj (858-913 M). Al-Hallaj adalah seorang sufi yang dihukum mati secara kejam pada 28 Maret 913 M atas rekomendasi ulama fikih karena ucapan-ucapan mistiknya yang tidak bisa diterima oleh mereka. Pada

---

78. *Ibid.*, hlm. 7.

79. Perpindahan Al-Asy`ari dari Muktazilah ke barisan salaf, menurut berbagai sumber, didahului dengan mengasingkan diri selama 15 hari di rumahnya untuk memikirkan pikiran-pikiran Muktazilah. Setelah itu, ia keluar pergi ke masjid dan menyatakan, *"Hadirin sekalian, selama ini saya mengasingkan diri untuk berpikir tentang keterangan dan dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil tersebut, menurut saya, sama kuatnya. Karena itu, saya meminta petunjuk kepada Tuhan dan atas petunjuk-Nya, saya sekarang meninggalkan paham-paham lama (Muktazilah) untuk menganut kepercayaan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan lama saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini".* A. Amin, *Zhuhr al-Islâm* (Kairo: al-Nahdhah, 1965), hlm. 67.
Menurut Watt, kepindahan Al-Asy`ari dari Muktazilah ke salaf ini disebabkan adanya kondisi yang tidak menguntungkan dalam Muktazilah, di samping tidak adanya masa depan yang baik bagi perkembangan pemikiran Muktazilah. Artinya, kepindahan tersebut lebih disebabkan pertimbangan politis daripada faktor keagamaan. Watt, *Pemikiran Teologi*, hlm. 100.

80. Shiddiqie, *Jeram-Jeram Peradaban*, hlm. 50; Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Pres, 1986), hlm. 64. Ini berarti penyeberangan Al-Asy`ari terjadi selang 58 tahun setelah Al-Mutawakil meninggal, tahun 861 M, dan berarti bahwa selama itu pemikiran Muktazilah masih eksis, minimal di luar Baghdad.

masa-masa berikutnya, peristiwa yang sama juga terjadi pada Al-Hamadani (1098-1131 M), seorang tokoh sufi yang dihukum mati pada 7 Mei 1131 M atas rekomendasi ulama fikih.[81]

Akan tetapi, meski posisi Muktazilah telah tersingkir, kajian-kajian filsafat khususnya tidak berarti hilang dari pusat kekuasaan Abbasiyah. Sebab, tiga tahun setelah penyeberangan Al-Asy`ari, tepatnya tahun 922 M, Al-Farabi justru datang ke Baghdad untuk belajar filsafat dan logika pada seorang guru filsafat terkemuka di sana: Yuhanna Ibn Hailan (w. 932 M) dan Abu Bisyr Matta (870-940 M).[82] Pemikiran filsafat masih tetap hidup dan bahkan berkembang subur di kalangan orang-orang kaya, elite terpelajar, dan di kalangan istana gubernur-gubernur provinsi. Di istana pengeran Saif Al-Daulah (944-966 M), putra mahkota Bani Hamdan (890-1004 M) di Damaskus, misalnya, diadakan kajian filsafat secara intens yang melibatkan tidak hanya kalangan pemikir (filosof), tetapi juga para sastrawan.[83] Begitu juga yang terjadi di Bukhara, kota kecil dalam wilayah kekuasaan Bani Saman (819-999 M) terjadi perkembangan yang luar biasa dalam bidang bahasa dan sastra, khususnya sastra Persia. Manshur ibn Nuh (961-976 M) dan Nuh ibn Manshur (976-997 M), dua penguasa Bani Saman yang terkenal gandrung ilmu dan sastra, memberikan apresiasi yang luar biasa bagi pengembangannya. Pada masa inilah buku sejarah karya Ibn Jarir Al-Thabari (838-923 M), *Târikh*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia.[84]

Dengan demikian, pada masa Al-Farabi, telah terjadi perubahan pemikiran secara besar-besaran di Baghdad, yakni dari rasionalisme teologi Muktazilah kepada literalisme salaf. Namun, hal itu ternyata hanya terjadi di ibu kota dan tidak memberikan dampak yang signifikan di daerah-daerah. Pemikiran rasional dan filsafat tetap berkembang tanpa hambatan. Al-Farabi yang memang gandrung filsafat rupanya paham benar tentang kondisi tersebut. Oleh karena itu, ia segera

81. Uraian tentang kehidupan Al-Hamadani dan esepsi pembelaannya dalam pengadilan, lihat Al-Hamadani, *Apologi Sufi Martir*, terj. Joebar Ajoeb (Bandung: Mizan, 1997).
82. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 32.
83. Zidan, *Târikh Adâb*, hlm. 251-252; Osman Bakar, *Ibid., hlm.* 36; Carl Brockelmann, *Târikh al-Syu`ûb al-Islâmiyah* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1967), hlm. 243-244.
84. Uraian tentang para penguasa Bani Saman ini beserta prestasi-prestasi sastra yang dihasilkan, lihat Zidan, *Ibid.*, hlm. 246-251.

menyetujui tawaran Saif Al-Daulah Abu Al-Hasan Ali (944-966 M), penguasa Aleppo, ketika mengundangnya untuk ikut dalam lingkaran diskusi di istananya.

3. Riwayat Hidup

Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh Al-Farabi, lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik Kota Farab, Provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.[85] Ayahnya seorang pejabat tinggi militer di kalangan dinas ketentaraan Dinasti Samaniyah (819-999 M) yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, provinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah (750-1258 M) sehingga Al-Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas.[86]

Pendidikan dasar dan masa remaja Al-Farabi dijalani di Farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fikih mazhab Syafi'i. Di sini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fikih, tafsir, dan ilmu hadis), dan aritmatika dasar di samping Al-Quran. Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar", Al-Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu pengetahuan yang dipelajari.[87] Setelah itu, ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fikih dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius Dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi`ah (1203-1270 M),[88] di Bukhara ini Al-Farabi sempat menjadi hakim *(qâdhi)* setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu yurisprudensi dan religiusnya. Akan tetapi, jabatan tersebut segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-imu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat

---

85. Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân, V*, hlm. 153. Menurut Bakar, tanggal lahir Al-Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (*Ibid.*, hlm. 156), bahwa Al-Farabi meninggal pada 339 H/ 950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 26.
86. Ibn Abi Usaibi'ah, *`Uyûn al-Anbâ fi Thabaqât al-Atibbâ'* (Beirut: Dar al-fikr, t.th.), hlm. 603. DM. Dunlop, *Arab Civilization up to 1500 AD* (London: Luzac, 1971), hlm. 184.
87. Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, 153. Ibrahim Madkour, "Al-Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 450-51.
88. Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ*, hlm. 603.

studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu tersebut.[89]

Sekitar tahun 922 M, Al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini ia belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (870-939 M) dan terutama Yuhanna Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak Al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.[90] Sepulang dari Konstantin, Al-Farabi mencurahkan diri dalam belajar, mengajar, dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ali ibn Muqlah (886-940 M).[91]

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, pada 942 M, Al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai Dinasti Ikhsidiyah (935-969 M).[92] Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara Dinasti Ikhsidiyah dan Hamdaniyah (890-1004 M) di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, Al-Farabi kembali ke Damaskus, tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif Al-Daulah (944-966 M), putra mahkota Dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.[93] Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal, seperti Abu Thayyib Husein Al-Mutanabbi (915-965

---

89. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 30. Menurut Bakar, saat itu Al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya Al-Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al-Shaghîr fi al-Manthiq `alâ Tharîq al-Mutakallîmin* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al-Radd `alâ Ibn al-Rawandi fi al-Jadal* (Kitab Sanggahan terhadap Pandangan Al-Rawandi tentang Dialektika).
90. Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah mahzab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles, di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-Platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari mahzab Iskandariyah dan banyak belajar pada mahzab Anthenian. Uraian lebih panjang tentang ini, lihat Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Antology of Islamic Studies* (Montreal: McGill, 1992), hlm. 11.
91. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 32-35.
92. Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân, V*, hlm. 155.
93. *Ibid*; Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 36

M), Abu Firas Al-Hamdani (932-968 M), Abu Al-Faraj Al-Isfahani (897-967 M), dan ahli tata bahasa Ahmad Ibn Khalawaih (w. 980 M), Al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis, dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasihat Sultan.[94]

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia delapan puluh tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al-bâb al-shaghîr*) kota bagian selatan. Saif al-Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman Al-Farabi,[95] seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari "lingkaran Saif al-Daulah".

4. Karya-Karya dan Kontribusinya dalam Perkembangan Keilmuan

Menurut catatan para bibliografer tradisional, sebagaimana laporan Osman Bakar (1946-),[96] Al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik, dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, Al-Qifthi (1171-1248 M), salah seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, menyebut 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.[97] Namun, penulis sendiri berdasarkan atas referensi yang ada, setidaknya mencatat 119 buah karya Al-Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus, dan Khurasan.[98] Menurut penelitian Osman Bakar (1946-), sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang. Sementara yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah-naskah sehingga sulit untuk memberikan catatan komprehensif tentang

---

94. *Ibid.* Uraian tentang tokoh-tokoh dalam diskusi pengeran Saif ini, lihat Zidan, *Târikh Adâb,* hlm. 309-330
95. Ibn Khallikân, *Wafayât al-A`yân*, hlm. 156
96. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 37
97. Al-Qifthi, "Târikh al-Hukamâ" dalam F. Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 115-118. Selanjutnya disebut *Târîkh al-Hukamâ.* Daftar karya-karya yang lain dari Al-Farabi, lihat Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), hlm. 13-16; Abd Hamid al-Aluji, "Al-Fârâbî fi al-Irâq `Ardh Bibliografi", dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 413-22.
98. Naji Ma`ruf, "Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 470.

berbagai segi dari karya dan pemikiran Al-Farabi.[99] Daftar karya-karya Al-Farabi ini secara lengkap dapat dilihat dalam lampiran.

Karya Al-Farabi yang terkenal berkaitan dengan keilmuan adalah *Ihshâ' al-Ulûm* (Perincian Ilmu-Ilmu).[100] Di sini, Al-Farabi mengklasifikasikan berbagai cabang keilmuan yang dikenal saat itu dalam 8 tema pokok: linguistik, logika, ilmu matematika, fisik, metafisika, ilmu politik, yurisprudensi, dan teologi. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *De Scientiis*, pada abad ke-12 oleh Dominicus Gundisallinus (± 1150 M) dan Gerardo Cremona (1114-1187 M), dan kemudian memberi pengaruh besar bagi kehidupan filsafat Barat beberapa abad sesudahnya, bahkan menjadi dasar pengklasifikasian ilmu pengetahuan di sana.[101] Dalam dunia Islam sendiri, menurut Husein Nasr (1933-), buku tersebut diakui sebagai klasifikasi pertama yang dikenal secara luas oleh masyarakat dan paling berpengaruh dalam sejarah Islam periode awal. Atas dasar itulah, masih menurut Nasr,[102] Al-Farabi digelari sebagai *al-Muallim al-Tsâni* (Guru Kedua) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai "Guru Pertama". Yakni, karena Al-Farabi dinilai sebagai tokoh yang mendefinisikan, setelah Aristoteles, batas-batas dan rambu-rambu dari setiap cabang pengetahuan serta merumuskan setiap ilmu dalam suatu cara yang sistematik dan permanen dalam peradaban Islam. Jadi, bukan sekadar sebagai orang yang mengajar dan menguasai ilmu-ilmu.

Karya-karya yang lain dari Al-Farabi dapat dikasifikasikan dalam beberapa tema. Pertama, karya-karya logika. Menurut penelitian-penelitian yang ada, Al-Farabi menulis banyak karya dalam bidang ini dan usaha intelektualnya agaknya lebih dicurahkan pada bidang ini dibanding cabang-cabang keilmuan lain. Dia menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi`r*). Semua diuraikan rangkap tiga sesuai mazhab Alexandrian,

99. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 38.
100. Al-Farabi, *Ihsha' al-`Ulûm* (ed) Ali Bumulham (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).
101. Fuad Ahwani, *Al-Falsafah al-Islâmiyah* (Mesir: Maktabah Tsaqafiyah, 1962), hlm. 72; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, II (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 170.
102. Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 134, catatan kaki no. 13. Yang lain, lihat Deborah L. Black, "Al-Farabi", dalam Husein Nasr dan Oliver Leaman, (ed). *History of Islamic Philosophy*, I (London: Routledge, 1996), hlm. 179.

yakni uraian pendek (*shaghîr*), menengah (*ausâth*), dan panjang atau besar (*kabîr*). Selain itu, Al-Farabi masih menulis artikel-artikel pendek yang berkenaan dengan itu, seperti *Risâlah fî Jawâb Masâ'il Su'ila `Anhâ* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan Kepadanya), *Kitâb al-Tauthiah fî al-Manthiq* (Persiapan dalam Logika), dan *Shinâ`ah al-Manthiq* (Penyusunan Logika).[103]

Al-Farabi dinilai sangat mumpuni dalam bidang logika tersebut. Penilaian itu tidak hanya disampaikan tokoh pemikir Muslim, tetapi juga tokoh lain, seperti Maimonides atau Musa ibn Maimun (1135-1204 M), tokoh Yahudi Abad Pertengahan. Dalam salah satu suratnya kepada Samuel ben Judah ibn Thibbon (1150-1230 M), Maimonides menyarankan agar ia tidak perlu menyibukkan belajar logika pada buku-buku lain, tetapi cukup dengan karya-karya logika Al-Farabi, karena uraiannya yang jelas dan mudah dipahami.[104] Adapun pujian dari kalangan Muslim antara lain bisa dilihat pada pernyataan Al-Qifthi (1171-1248 M):

> "(Al-Farabi) dalam masa itu (khalifah Al-Muqtadir) melebihi rekan-rekannya dalam mengedit dan mengulas buku-buku logika, menampakkan persoalan-persoalannya yang masih samar, membongkar rahasia-rahasianya, mendekatkan pencapaiannya dan mengumpulkan segala sesuatu yang terlupakan oleh Al-Kindi (801-873 M) dan para pemikir sebelumnya. Yakni tentang penyusunan metode analitik dan tujuan-tujuannya, penjelasan tentang lima prinsip logika, manfaat-manfaatnya dan cara penerapannya, serta metode penerapan silogisme. Buku-bukunya tentang masalah tersebut sangat memadai dan berbobot".[105]

Jasa besar Al-Farabi dalam bidang ini, sebagaimana disampaikan Ibrahim Madkur, adalah (1) bahwa ia telah berhasil secara tepat dan jelas menerangkan logika Aristoteles kepada bangsa yang berbahasa Arab, menerangkan prinsip-prinsip silogismenya dengan contoh-contoh yang dikenal oleh bangsa Arab tanpa harus merugikan studi logikanya sendiri. (2) Meletakkan landasan bagi lima bagian penalaran: *demonstratif* berkaitan dengan kepastian, *dialektika* dengan niat baik,

---

103. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 38-39; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Rouledge, 1992), hlm. 4-7; Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî*, hlm. 14; Al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, hlm. 117-18.
104. Osman Bakar, *Ibid.*, hlm. 40.
105. Al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, hlm. 11.

sofistika dengan persoalan yang masih samar antara baik dan buruknya, *retorik* dengan pendapat yang mungkin, dan *puitis* berkaitan dengan imajinasi yang menyenangkan atau menyakitkan.[106]

Kedua, karya-karya bidang fisika (*thabî`iyat*) atau filsafat kealaman. Dia menulis uraian tentang sejumlah filsafat alam Aristoteles (384-322 SM). Antara lain, misalnya, *Syarh Kitâb al-Samâ' al-Thabî'î li Aristhûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya), *Kitâb al-Ta'tsîrât al-Alawiyah* (Meteorologi), *Kitâb Syarh al-Atsar al-Alawiyah* (Ulasan atas Meteorologi), *Risâlah fi al-Khalâ'* (Risalah tentang Kevakuman), dan *Kalâm fi al-Haiz wa al-Miqdâr* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran).[107]

Ketiga, karya-karya bidang metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Banyak karya Al-Farabi dalam bidang ini yang dikenal dan memberikan pengaruh besar bagi perkembangan filsafat sesudahnya. Karya yang paling menonjol di antaranya adalah *Maqâlah fi Ma`âni al-'Aql* (Artikel tentang Makna-Makna Intelek). Karya yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Ibrani dan Latin, *De Intelectut et Intelecto*, ini dikuatkan oleh Ibn Sina (980-1037 M), dipakai Ibn Rusyd (1126-1198 M), dan diambil secara harfiah oleh Maimonides (1135-1204 M). Di Barat, menurut Ibrahim Madkur, teori tersebut menimbulkan kontroversi dan memunculkan berbagai aliran.[108] Begitu juga dengan *Fushûsh al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan), yang berisi uraian tentang hubungan antara yang esensi (*mâhiyah*) dan eksistensi (*wujûd*), antara Khaliq dan makhluk. Menurut Nasr (1933-),[109] karya ini memberi pengaruh besar bagi pemikiran metafisika Timur dan Barat sesudahnya. Buku *al-Fauz al-Ashghar* (Kesuksesan Kecil) karya Ibn Miskawaih (932-1030 M) misalnya, menurut Saeed Shaikh,[110] sepenuhnya mengulang gagasan Al-Farabi. Begitu pula Saint Albertus Magnus yang dikenal sebagai Albert the Great (1206-1280 M) dan Thomas Aquinas (1225-1274 M) di

106. Ibrahim Madkur, *Al-Farabi*, hlm. 456.
107. Al-Qifthi, *Târikh al-Hukamâ*, hlm. 117.
108. Ibrahim Madkur, *Al-Farabi*, hlm. 460.
109. Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 11.
110. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997), hlm. 83.

Barat menggunakan gagasan Al-Farabi tersebut untuk mengembangkan doktrin teologisnya.[111]

Karya lain yang berpengaruh adalah *Kitâb Ara' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (Opini Masyarakat Kota Utama) dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madînah* (Pemerintahan Kota). Meski kedua buku ini oleh penulis lain kadang diklasifikasikan sebagai karya politik, pada bagian awalnya ada pembahasan yang mendalam tentang persoalan metafisika yang oleh Ibrahim Madkur disebut sebagai "teori sepuluh kecerdasan". Teori ini digunakan untuk memecahkan persoalan antara *Yang Esa* dengan *yang banyak*, *yang tetap* dengan *yang berubah*, dan Al-Farabi berhasil. Teori ini kemudian menjadi dasar bagi teori emanasi (*faidh*) Ibn Sina (980-1037 M) dan dijadikan pegangan oleh Maimonides (1135-1204 M).[112]

Karya yang lain adalah karya-karya yang isinya berusaha mempertemukan antara Plato (424-348 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), antara idealisme dan empirisme, dan antara agama dan filsafat, seperti *Kitâb fî Ittifâq Arâ' Aristhûthâlîs wa Aflâtûn* (Titik Temu Pemikiran Aristoteles dan Plato), dan *Kitâb Falsafah Aflatûn wa Aristhûthâlîs* (Filsafat Plato dan Aristoteles). Dasar perujukannya adalah (1) memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dengan ide-ide Platonis agar sesuai dengan ajaran Islam. (2) Memberikan penafsiran rasional atas kebenaran agama dan menerangkan filsafat dengan cara agama sehingga menggiring keduanya pada arah yang sama dan selaras.[113] Menurut Madkur, Al-Farabi adalah orang pertama yang membangun filsafat didasarkan pada kesesuaian tersebut, diikuti kemudian oleh Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M), dan seterusnya.[114]

Selain karya-karya berpengaruh tersebut masih ada beberapa karya lain dari Al-Farabi tentang masalah metafisika. Bisa disebut, antara lain, *Kitâb fî al-Jauhar*

---

111. *Ibid*; Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought* (New York: Hobson Book Press, 1947), hlm. 55.
112. Anwar G. Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974), hlm. 316. Ibrahim Madkur, "Al-Farabi", hlm. 458-60. Tentang teori emanasi Ibn Sina, lihat Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 2730; Abbas Mahmud Aqqad, *al-Syaikh al-Raîs Ibn Sina* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 100-105; M. Kamil Al-Hurr, *Ibn Sina Hayâtuh, Atsâruh wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1991).
113. Ibrahim Madkur, *Al-Farabi,* hlm. 457.
114. *Ibid.*

(Substansi), *Kitâb fi al-Ilm al-Ilâhi* (Metafisika), *Kitâb al-Wâhid wa al-Wahdah* (Yang Satu dan Yang Esa), *Kitâb Syarh al-Mustaghliq fi al-Mashâdir al-Ulâ wa al-Tsâniyah* (Ulasan atas Sumber-sumber Pertama dan Kedua), *Kitâb al-Muqâdimât min Maujûd wa Dharûri* (Permulaan-Permulaan Wujud dan Keniscayaan), *Ta`lîq al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf* (Catatan atas Buku yang Ditandai dengan Huruf). Menurut Ibrahim Madkur,[115] karya Al-Farabi yang disebut terakhir inilah yang telah membuat Ibn Sina (980-1037 M) dapat memahami buku metafisika Aristoteles (384-322 SM) setelah membacanya sendiri sampai 40 kali tetapi tidak berhasil.

Keempat, karya-karya politik. Selain dua karya yang disebutkan di atas, ada beberapa karya politik Al-Farabi yang bisa disebutkan. Karya tersebut antara lain, *Kitâb fi al-Mabâdî al-Insâniyah* (Prinsip-Prinsip Sosial), *Fushûl al-Madani* (Semboyan Negarawan), *Kitâb al-Millat al-Fadhîlah* (Kitab tentang Komunitas Utama), *Tahshîl al-Sa`âdât* (Pencapaian Kebahagiaan), dan *Kitâb fi al-Sa`âdah al-Maujûdah* (Kebahagiaan yang Nyata). Kebahagiaan merupakan tema sentral filsafat politik Al-Farabi. Baginya, kebahagiaan duniawi terdapat dalam kehidupan ini, tetapi kebahagiaan tertinggi ada di luar kehidupan itu. Dalam tulisan-tulisan ini Al-Farabi mensintesiskan pandangan orang-orang bijak Yunani kuno, khususnya Plato (424-348 SM), dengan doktrin-doktrin ajaran Al-Quran dan Sunnah.[116]

Gagasan politik Al-Farabi ternyata mendapat respons besar dari para pemikir sesudahnya, Islam maupun Barat, antara lain, Ibn Rusyd (1126-1198 M) yang menggunakan *Fushûl al-Madani* sebagai referensi teori politiknya[117] dan Maimonides (1135-1204 M) yang mengagumi *al-Siyâsah al-Madaniyah*. Beberapa abad kemudian di antara karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Saduran bahasa Ibrani dari *Tahshîl al-Sa`âdah* telah dijumpai pada awal abad ke-13, dimasukkan dalam *Intruduction to Science* karya Shemtob ben Falaquera (1225-1290 M).[118] Oleh karena itu, bukan tidak mungkin jika

115. *Ibid.*, 454. Tentang karya-karya ini, lihat Al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, hlm. 118.
116. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 45-6.
117. Ibn Rusyd, *Syarh Jumhûriyah Aflatûn* (*Averroes on Plato`s Republic*), terj. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974), hlm. 19.
118. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 46.

beberapa peneliti menyatakan ada indikasi kuat bahwa pemikiran politik Al-Farabi dipakai dan dikembangkan oleh Spinoza (1632-1677 M), juga Rousseau (1712-1778 M) lewat teori *Social Contrat* (Kontrak Sosial) dan Herbert Spencer (1820-1903) lewat teori Hierarki masyarakat.[119]

Kelima, karya-karya yang berisi tentang tanggapan atas tokoh pemikir sebelumnya. Mengikuti data yang disebutkan Al-Qifthi (1171-1248 M), antara lain, *Kitâb al-Rad ala Jâlînus* (Jawaban atas Galinus), *Kitâb al-Rad ala Al-Rawandi* (Jawaban atas Al-Rawandi), *Shadr li Kitâb al-Khithâbah* (Koreksi atas Buku Retorika), *Kitâb al-Rad ala al-Râzi* (Jawaban atas Al-Razi), dan *Kitâb al-Rad alâ Yahya al-Nahwi fi Mâ Radduhu alâ Aristhû* (Bantahan terhadap Kritik John atas Aristoteles).[120]

Selain karya-karya yang diklasifikasikan dalam lima bagian di atas, Al-Farabi juga menulis karya-karya dalam topik-topik lain. Karyanya antara lain, *Kitâb fi Quwwah al-Nafs* (Kekuatan Jiwa) dan *Kitâb fi al-Ru'yâ* (Tentang Mimpi) dalam psikologi dan *Kitâb al-Mûsîqâ* (Tentang Musik).[121] Menurut Osman Bakar (1946), untuk buku yang disebutkan terakhir ini, yaitu tentang musik, dianggap sebagai karya terbesar tentang teori musik Abad Pertengahan.[122] Dalam kebudayaan Islam, buku tersebut menjadi rujukan bagi hampir setiap karya musik, dari Ibn Sina (980-1037 M) abad ke-11 M sampai Rifa'a Al-Thahthawi (1801-1873 M) abad modern, bahkan komposisi ciptaan Al-Farabi masih digunakan oleh kelompok sufi Maulawiyah dari Anatolia. Di Barat, ajaran musiknya sudah dikenal di Inggris menjelang akhir abad ke-12 lewat Daniel dari Morley (1140-1210 M), salah seorang murid Gerald dari Cremona (1114-1187 M). Ajaran-ajaran tersebut masih terus dikutip sampai abad ke-16 M.[123]

Berdasarkan data-data di atas, jelas bagaimana posisi dan kontribusi Al-Farabi dalam perkembangan keilmuan, di Timur (Muslim) maupun di Barat. Ia bukan sekadar sarjana atau filosof yang suka hanyut dalam renungan-renungan

---

119. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, 76; Ibrahim Madkour, *Al-Farabi*, hlm. 466.
120. Al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, hlm. 117.
121. *Ibid.*
122. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 42.
123. Muhsin Mahdi, "Al-Ta`âlim wa al-Tajribah fi al-Tanjîm wa al-Musîqî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, hlm. 260-271; Adil al-Bakri, "Qiyâsât al-Nigham ind Al-Farabi", dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, hlm. 308-26.

spekulatif, melainkan tokoh pemikir yang produktif. Lebih dari 70 karya ilmiah dihasilkan dan sebagian dari karya-karya tersebut, khususnya dalam bidang musik, politik meski tidak pernah ikut dalam kehidupan politik, metafisika, dan terutama logika, yang senantiasa dijadikan rujukan dan dikutip para pemikir sesudahnya. Tidak salah jika ia dianggap sebagai salah seorang filosof terbesar Islam diberi gelar terhormat *al-Mu`allim al-Tsâni* (Guru Kedua) dan dijadikan kajian tokoh dalam buku ini.

B. IBN RUSYD

1. Kondisi Sosial Politik

Ibn Rusyd hidup dalam dua nuansa politik yang berbeda, yaitu masa Dinasti *al-Murâbithûn* yang kemudian digulingkan oleh golongan *al-Muwahhidûn* di Marakusy tahun 1147 M. Ia lahir pada masa kekhalifahan Ali ibn Yusuf (1106-1143 M) dari Dinasti Murabithun (1040-1147 M), salah satu dinasti Islam di Maroko yang menguasai wilayah Spanyol. Dinasti ini didirikan oleh guru sufi, Abdullah ibn Yasin (w. 1059 M), pada 1040 M, sedangkan nama *al-Murâbithûn* sendiri (*ribâth* secara harfiah berarti benteng, *murâbithûn* berarti orang-orang yang tinggal di benteng) dipakai karena dari benteng itulah mereka mulai menyebarkan bentuk Islam yang sederhana dan fundamental. Doktrin utama gerakannya adalah (a) mengajak masyarakat kepada kebenaran, (b) memberantas ketidakadilan, dan (c) mengubah segala sesuatu yang tidak sesuai dengan syariah Islam.[124]

Pada awalnya, masa Ibn Yasin (w. 1059 M), *murâbithûn* merupakan gerakan murni keagamaan. Mereka kemudian menjadi gerakan politik setelah dipimpin Yusuf ibn Tashfin (1061-1106 M) yang menempatkan Marrakusy, salah satu kota di wilayah Maroko sekarang, sebagai markas utamanya (1062 M), membangun masjid, rumah sakit, dan gedung-gedung pemerintahan. Tahun 1074 M, Yusuf

---

124. Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus* (London: Ta-Ha Publisher, 1996), hlm. 85-6; Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), hlm. 532. Kata *al-murabithun* kemudian mendapat bentuk Spanyolnya, *Almoravides*, atau bentuk Prancisnya, *Marabout*, yang berarti manusia suci atau wali setempat karena mereka mengklaim sebagai orang yang mengedepankan spiritualitas. CE. Bosworth, *the Islamic Dynasties* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), hlm. 50.

ibn Tashfin (1061-1106 M) mengangkat dirinya sebagai *amîr al-Muslimîn* (penguasa orang-orang Islam) dan bukan *khalifah*. Gelar tersebut dipakai agar lebih aman tanpa harus khawatir risiko menghadapi ancaman penguasa (khalifah) Bani Abasiyah (750-1258 M) di Baghdad.[125] Setelah itu, mulailah ia melakukan perluasan wilayah dan golongan murabitun mulai berubah dari gerakan keagamaan menjadi gerakan politik yang tentu saja bermuara pada kekuasaan. Tahun 1086 M, lewat panglimanya yang terkenal, Al-Muktamid, Ibn Tashfin mengalahkan Raja Alfonso VI (1040-1109 M) raja Leon Castille, menaklukkan Granada, Malaga, Badajoz, dan Seville. Beberapa waktu kemudian, tahun 1102 M, Valencia dan Saragosa ditaklukkan, selanjutnya Lisbon dan Santarem diduduki tahun 1110 M.[126] Ali ibn Yusuf (1106-1143 M) penguasa pengganti Ibn Tashfin, tidak kalah perkasa dibanding pendahulunya, bahkan melebihinya. Pada masa-masa pemerintahannya inilah seluruh Andalus benar-benar di bawah kekuasaan *Murâbithûn*, dikendalikan dari Marakoy. Ibn Rusyd lahir pada masa kekuasaan Ali ibn Yusuf ini.[127]

Secara politis, menurut Anwar Chejne,[128] Dinasti *Murâbithûn* memberikan kehidupan baru yang baik kepada masyarakat, yaitu stabilitas politik yang terkendali sehingga masyarakat menjadi tenang. Namun, hal itu bukan terjadi karena kesadaran, melainkan atas tekanan pemerintah. Penguasa *Murâbithûn* senantiasa mengawasi opini yang berkembang dan menindak buku-buku yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran resmi kerajaan. Buku-buku karya Al-Ghazali (1058-1111 M) termasuk yang dilarang dan dianggap bid`ah.[129] Tekanan dan pengawasan yang ketat dari para penguasa seperti itu pada akhirnya menimbulkan

125. Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, hlm. 94.
126. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 71-74; Philip K. Hitti, *History of the Arab* (London: Macmillan, 1970), hlm. 541.
127. Anwar Chejne, *Ibid.*, hlm. 75.
128. *Ibid.*, hlm. 78.
129. Menurut Urvoy, pelarangan buku-buku karya Al-Ghazali ini didasarkan atas kenyataan bahwa sosok Al-Ghazali sangat sulit ditandingi sehingga bisa menyebabkan masyarakat lebih loyal kepadanya daripada pada pemerintah. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, terj. dari Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart (London: Routledge, 1991), hlm. 16. Namun, yang lebih tepat menurut penulis adalah pendapat Athif Iraqi bahwa pelarangan tersebut disebabkan teologi dan fiqh Al-Ghazali tidak sesuai dengan pemikiran hukum penguasa, yaitu fiqh mahzab Maliki. Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t,th), hlm. 23; George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religoun and Philosophy* (London: Luzac, 1961), hlm. 7.

banyak ketidakpuasan dari masyarakat. Muncullah kekacauan dan pemberontakan di daerah-daerah, antara lain, tahun 1145 M, yakni beberapa tahun sebelum jatuhnya Dinasti Murâbitûn, terjadi pemberontakan di Algarve, Niebla, Santarem, Cadiz, Badajoz, dan lainnya, dan umumnya pemberontakan-pemberontakan tersebut dipimpin oleh tokoh-tokoh agama atau guru-guru sufi. Misalnya, Husein ibn Qasi (w. 1151 M) yang mengklaim dirinya sebagai Mahdi memberontak di Silves dan Niebla, Ibn Hamdan (w. 1152 M) di Cordova, Ibn Iyad (w. 1146 M) di Valencia, dan Ibn Mardanisy (w. 1172 M) di Granada dengan dibantu pasukan Nasrani.[130]

Muwahhidûn, kelompok keagamaan yang kemudian berkuasa menggantikan *Murâbitûn*, termasuk golongan yang lahir akibat dari kondisi keagamaan yang terjadi di Andalus. Secara intelektual, ia lahir karena tidak puas dengan keberadaan mazhab Maliki yang kaku, konservatif, dan legalistik yang diberlakukan penguasa *Murâbithûn*, di samping demi memerangi faham *tajsîm* yang menganggap bahwa Tuhan mempunyai bentuk (antropomorfisme). Oleh karena itu, mereka memakai nama *muwahhidun* (orang-orang yang mengesakan Tuhan Swt.). Ibn Tumart (1084-1130 M), pendiri golongan muwahhidun, seorang guru sufi asal Maroko yang mencoba memadukan ide-ide ajaran Muktazilah dan Syiah sebagai alternatifnya.[131]

Pada awalnya, gerakan dakwah Ibn Tumart (1084-1130 M) adalah murni keagamaan tanpa ada kepentingan politis. Namun, setelah mendapat banyak dukungan, sementara Dinasti *Murâbithûn* sendiri semakin lemah, ia ternyata ingin menjadi penguasa. Untuk tujuan tersebut dan demi menjamin loyalitas pengikutnya, tahun 1121 M, ia memproklamasikan diri sebagai *al-mahdî al-maksûm* yang mempunyai ikatan darah (keturunan) dengan Rasul (570-632 M).[132]

---

130. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 78. Situasi saat itu benar-benar kacau. Perang saudara berlangsung hebat. Kondisi tersebut masih ditambah dengan serangan-serangan yang dilakukan kaum Nasrani yang dipimpin Raja Alfonso. Thomson menyebutnya sebagai *al-fitnah al-tsaniyah*, perang saudara kedua dalam masyarakat Islam Andalus. Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, hlm. 101.
131. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 79-81; GE. Von Grunebaum, *Classical Islam A History 600-1258*, terj. dari bahasa Jerman ke Inggris oleh Katherine Watson (London: George Allen and Anwin, 1970), hlm. 181.
132. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 80; Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, hlm. 100; Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, hlm. 534.

Mulailah ia mengajak kabilah-kabilah lain untuk bergabung dan memerangi yang menolak. Pada 1130 M, Ibn Tumart bersama 40.000 pasukannya mencoba menyerang ibu kota Dinasti Murabithun, Marakesy. Dalam peristiwa yang dikenal sebagai Perang Buhairah tersebut, kelompok Muwahhidun menderita kekalahan besar, sedangkan Ibn Tumart sendiri tewas.[133]

Abd Al-Mukmin (1095-1163 M), pengganti Ibn Tumart, mengorganisasikan kembali para pengikut Muwahhidun dan mulai melancarkan serangan-serangan. Gerakan mereka ternyata tidak terbendung oleh para penguasa Murabithun pasca-Ali ibn Yusuf, yakni Tashfin (1143-1145 M), Ibrahim (1145 M), dan Ishaq (1145-1147 M). Oleh karena itu, tahun 1146 M, Abd Al-Mukmin telah berhasil menguasai Fez, kota terbesar kedua setelah Marakesy, kemudian Aghamat, Ceuta, Tangier, dan terakhir Marakusy, ibu kota Murabithun, tahun 1147 M. Dikuasainya kota ini berarti habislah masa kekuasaan Murabithun dan diganti oleh kaum Muwahhidun. Namun, gerakan Muwahhidun ternyata tidak berhenti sampai di situ. Abd Al-Mukmin (1095-1163 M) berambisi memperluas wilayah kekuasaannya. Tahun 1152 M, ia menduduki Aljazair, kemudian Tunisia tahun 1158 M, dan Libya tahun 1160 M.[134]

Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M), pengganti Al-Mukmin, meneruskan ambisi ayahnya dengan menyerang wilayah-wilayah Kristen di Spanyol. Hasilnya, tahun 1169 M, ia menguasai Toledo dan menduduki wilayah Syatarin tahun 1184 M, serta menghacurkan tentara Kristen di Lisabon, ibukota Portugal sekarang.[135] Usaha tersebut diteruskan putranya, Abu Yusuf Ya`kub Al-Mashur (1184-1198 M) dengan terus menekan pasukan Kristen sehingga berhasil memaksa Raja Alfonso VIII (1155-1214 M) bertekuk lutut dan menerima konsesi-konsesi terhadap Dinasti Muwahhidun. Pada 1194 M, Al-Manshur bahkan berhasil menghancurkan benteng Ark yang menjadi pusat pertahanan tentara Kristen, saat Alfonso berusaha memberontak membebaskan diri dari kekuasaan Muslim. Sebelumnya, Al-Manshur juga membantu Salah Al-Din Al-Ayyubi (1138-1193

133. Thomson dan Ataurrahman, *Islam in Andalus*, hlm. 101.
134. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 82.
135. *Ibid.*, hlm. 84-5; Ameer Ali, *A Short History of the Saracens*, hlm. 536.

M) di Mesir dengan mengirimkan 180 unit kapal perang untuk melawan tentara salib.[136]

Di antara penguasa Muwahhidun, Abu Ya`kub Yusuf dan Yusuf Ya`kub al-Manshur adalah yang paling kuat dan dekat dengan ulama serta kaum cendekiawan. Ibn Rusyd hidup dan besar pada masa keduanya, juga tokoh-tokoh lain, seperti Ibn Tufail (1105-1185 M) yang terkenal dengan karyanya *Hayy ibn Yaqzhan*, Ibrahim ibn Mulkun (ahli bahasa), dan Abd Malik ibn Zuhr (1091-1161 M) ahli kesehatan. Para khalifah sesudahnya adalah penguasa yang lemah, bahkan Muhammad al-Nasir (1195-1213 M) menggantikan al-Manshur sebelum umur 17 tahun sehingga banyak dikendalikan para menteri yang berebut kekuasaan. Mulailah muncul banyak pemberontakan dari kabilah-kabilah lain untuk memisahkan diri dari tentara Kristen yang memang tidak suka diperintah penguasa Muslim. Kekacauan-kekacauan tersebut semakin lama semakin besar dan tidak teratasi sehingga pada 1269 M, Dinasti Muwahhidun akhirnya jatuh dan lenyap dari bumi Afrika utara juga Spanyol, dan selanjutnya digantikan oleh Dinasti Mariniyah (1215-1465 M).[137]

Berdasarkan uraian di atas, secara politis, Ibn Rusyd berarti hidup pada situasi yang mapan dan bahkan pada masa-masa kebesaran serta kejayaan Islam, meski ia mengalami situasi buruk saat peralihan kekuasaan. Sebab, huru-hara politik yang berpuncak pada digulingkannya Dinasti Murabithun oleh golongan Muwahhidun di ibukota Marakesy, Maroko, terjadi pada saat Ibn Rusyd masih remaja, pada usia 21 tahun dan seperti yang biasanya terjadi perubahan-perubahan di ibukota tidak banyak memberikan pengaruh di daerah-daerah. Dalam hal ini, Spanyol tempat di mana Ibn Rusyd lahir dan tumbuh. Setelah itu, Ibn Rusyd hidup pada masa kekuasaan Abd Al-Mukmin (1130-1163 M), Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M), dan Abu Yusuf al-Manshur (1184-1199 M) dari Dinasti Muwahhidun, di mana dua penguasa yang disebutkan terakhir adalah khalifah besar yang tidak hanya tangguh dalam bidang politik dan militer, tetapi juga dekat dengan kaum cendekiawan dan cinta pada ilmu pengetahuan. Kedua penguasa

136. Anwar Chejne, *Ibid.*, hlm. 86-7; Ameer Ali, *Ibid.*, hlm. 538.

137. Uraian secara lebih lengkap tentang kemunduran dan kehancuran Bani *Muwahhidun*, lihat Anwar Chejne, *Ibid.*, hlm. 88-91; Ameer Ali, *Ibid.*, hlm. 541-48.

itulah, terutama, yang melindungi dan mendorong proses penerjemahan dan pengembangan pemikiran filsafat, khususnya filsafat Aristoteles (384-322 SM), di Andalus. Oleh karena itu, penulis tidak sependapat dengan kesimpulan Fuad Ahwani maupun Kasuwi yang menyatakan bahwa Ibn Rusyd hidup dalam situasi politik yang tidak stabil, yang diliputi dengan perang saudara sesama Muslim maupun perang antara Muslim dengan Kristen.[138]

Kondisi politik yang dialami Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berbeda dengan yang terjadi pada masa Al-Farabi sebelumnya. Secara umum, keduanya hidup pada masa situasi politik yang stabil dan mendukung bagi perkembangan intelektual. Dalam kaitan ini, kiranya benar pernyataan Al-Hasan dan Donald Routledge Hill (1922-1994 M),[139] bahwa ada kaitan yang sangat erat antara dukungan politik dan ekonomi dengan perkembangan pemikiran dan ilmu pengetahuan.

2. Gerak Intelektual

Menurut Said Al-Andalusi (1029-1070 M), pemikiran filsafat telah muncul di Andalus sejak pertengahan abad ke-9 M, tepatnya pada masa kekuasaan Ibn Abd Al-Rahman (832-886 M) dari keturunan Dinasti Bani Umaiyah (661-750 M).[140] Khalifah ini mempunyai minat yang besar terhadap persoalan-persoalan filsafat dan kedokteran, di samping hukum (*fiqh*), hadis, dan sastra. Namun, menurut Madjid Fakhry dan penulis setuju dengannya, pemikiran rasional (filsafat) yang sesungguhnya di Andalus baru muncul pada paro kedua abad ke-10 M, tepatnya pada masa kekuasaan Al-Hakam II (961-976 M). Sebab, baru pada masa itulah dilakukan pembelian karya-karya ilmiah dan filsafat dalam jumlah besar dari berbagai wilayah Timur, yakni Baghdad dan Mesir sehingga selama itu Kordoba dengan perpustakaan dan universtitas-universitasnya mampu

---

138. Fuad Ahwani, "Ibn Rushd" dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), hlm. 452; Kasuwi, *Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Kitab Bidayah al-Mujtahid* (Jakarta: Desertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), hlm. 52-3.
139. Al-Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Liputo (Bandung. Mizan, 1993), hlm. 310.
140. Ibn Sa`d, *Thabaqât al-Umam* (Beirut: al-Madba`ah al-Katulikiyah, 1912), hlm. 64.

menyaingi Baghdad sebagai pusat ilmu pengetahuan.[141] Sebagai ilustrasi tentang maraknya keilmuan saat itu, khalifah sendiri mempunyai perpustakaan pribadi yang menghimpun 600.000 buku, Abu Jakfar ibn Abbas seorang wazir di Almeria mempunyai 400.000 buku, Muzhaffar ibn Afthas (1045-1065 M) seorang Amir di Badajoz mampu menghimpun ensiklopedia dengan judul *al-Muzhaffariyah* sebanyak 50 jilid, sedangkan Ibn Futais dari Kordoba berani membayar 40.000 dinar untuk setiap buku baru. Usaha pembelian karya-karya ilmiah tersebut tidak hanya dilakukan pemerintah pusat atau tokoh-tokoh tertentu, tetapi juga oleh masing-masing provinsi dan distrik.[142] Bersamaan dengan itu, muncul pula beberapa sarjana atau saintis yang cukup menonjol, seperti Maslamah ibn Ahmad Al-Majrithi (w. 1008 M), seorang ahli kimia, dan muridnya yang bernama Abu Hakam Al-Kirmani (w. 1066 M), ahli matematika penganut filsafat neoplatonis yang berjasa membawa risalah-risalah Ikhwan al-Shafa ke Andalus.[143]

Namun, kondisi tersebut ternyata tidak berlangsung lama. Khalifah Hisyam II (976-1009 M), pengganti Hakam, yang naik takhta sebelum umur 10 tahun sehingga kekuasaannya lebih dipegang oleh menterinya, Manshur ibn Abi Amir (938-1002 M), memberikan kebijakan yang berbeda. Ia menerima ilmu-ilmu agama, seperti tafsir, hadis, dan fikih, tetapi menolak filsafat dan astronomi karena menganggap bahwa kedua ilmu yang disebutkan terakhir tidak prestisius dan tidak dihiraukan oleh para penguasa sebelumnya. Lebih dari itu, ia bahkan melarang dan membakar buku-buku tersebut serta menyatakannya sebagai bertentangan dengan syariat agama. Siapa yang tertangkap basah belajar filsafat bisa langsung dihukum rajam sampai mati tanpa proses pengadilan karena dianggap telah menjadi ateis (*mulhid*).[144]

---

141. Majid Fakhry, *A History of Islmic Philosophy* (London: Longman, 1983), hlm. 258; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 97; Philip K. Hitti, *History of the Arab*, hlm. 530; Syed Ameer Ali, *Mukhtashar Târîkh al-Arâb wa al-Tamaddun al-Islâm*, terj dari Inggris ke Arab oleh Riyad Ra`fat (Kairo: Lajnah Ta`lif wa Tarjamah, 1938), hlm. 436. Luthfi Abd al-Badi`, *Al-Islâm fî Isbaniyah* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1969), hlm. 38.
142. Imaduddin, *Muslim Spain 711-1492 AD* (Leiden: EJ. Brill, 1981), hlm. 143-4.
143. Maksumi, "Ibn Bajjah" dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995).
144. Ibn Sa`d, *Thabaqât al-Umam*, hlm. 66; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 258; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1993), hlm. 21-22; Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra`y Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th), hlm. 21.

Dengan kondisi seperti itu, kajian dan pemikiran filsafat menjadi sangat terhambat. Filsafat dan sains baru muncul kembali di Andalus setelah satu abad berikutnya, yaitu pada abad ke-12 M, ketika sejumlah sarjana berupaya mendalami bidang tersebut. Tokoh yang terkenal adalah Ibn Bajah atau *Avempece* (1095-1138 M) dengan karyanya *Tadbîr al-Mutawahhid* (Pemerintahan Soliter), di samping sebuah prase tentang fisika Aristoteles (384-322 SM), pokok-pokok pikiran Al-Farabi (870-950 M) tentang logika dan risalah tentang pertalian epistemologi.[145] Tokoh berikutnya adalah Ibn Tufail (1105-1185 M) yang dikenal lewat karyanya *Hayy ibn Yaqzhan*. Ia mempunyai hubungan yang dekat dengan Khalifah Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M) maupun Abu Yusuf Ya`kub Al-Manshur (1184-1198 M), dua penguasa dari Dinasti Muwahhidun (1121-1269 M) yang bersimpati pada kajian filsafat dan Ibn Tufail (1105-1185 M) berjasa telah mengenalkan Ibn Rusyd pada khalifah tersebut.[146]

Kondisi filsafat tersebut berbeda sama sekali dengan ilmu-ilmu non-filsafat atau ilmu-ilmu keagamaan. Berkat dukungan penuh dari penguasa, pada awal abad ke-11 M, ilmu-ilmu keagamaan telah berkembang pesat dan melahirkan tokoh-tokoh besar di bidangnya masing-masing. Dalam hal ini bisa disebutkan, antara lain, Mujahid Al-Amiri (w. 1044 M) dari Denia, Abu Amr (w. 1053 M) dari Seville, dan Abu Jafar ibn Athiyah (w. 1158 M) dalam bidang *tafsir*; Ibn Futays (w. 1011 M), Abdullah Al-Jaulani (w. 1075 M), dan Yusuf Ibn Abd Al-Barr (978-1071 M) dalam bidang *hadits*; Said Ibn Hazm (994-1064 M) dalam bidang teologi (*kalam*); Ibn Afif (w. 1029 M), Walid Al-Baqi (w. 1081 M), Al-Humaidi (w. 1095 M), dan Ibn Rusyd sendiri dalam bidang *fiqh*.[147] Dalam bidang ilmu-ilmu non-filsafat, antara lain, Abd Al-Aziz Al-Bakri (1014-1094 M) dari Kordoba, geografer yang menulis *al-Mamâlik wa al-Masâlik*; Abu Hakam Al-Kirmani (w. 1066 M) dalam bidang matematika; Ibn Hajjaj (w. 1073 M) dalam bidang botani; Marwan ibn Zuhr (w. 1030 M) dalam bidang medis dan Abd Al-Malik ibn Zuhr (1091-1161 M) dalam ilmu fisika.[148]

---

145. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 100.
146. Untuk Ibn Tufail, lihat Husein Shiddiqi, "Ibn Tufail" MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995); Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 103-5.
147. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 291-311.
148. Imaduddin, *Muslim Spain*, hlm. 159-170.

Pada 1090 M, khalifah Yusuf ibn Tashfin (1061-1106 M) dari Dinasti Murabithun menetapkan fikih mazhab Maliki secara eksklusif sebagai hukum resmi negara demi mengokohkan kekuasaannya.[149] Meski kebijakan ini menurut Al-Jabiri lebih didasarkan atas pertimbangan politis,[150] hal itu telah mendorong perkembangan fikih Maliki menjadi semakin pesat, dan secara tidak langsung, posisi fukaha juga ikut terangkat dan "berkuasa". Sayangnya, posisi itu kemudian mendorong mereka bersikap kaku dan otoriter, apalagi sang khalifah sendiri tidak pernah mencampuri substansi produk hukumnya. Abd Wahid Al-Marakusyi (lahir 1185 M), sejarahwan asal Maroko, sebagaimana dikutip Hourani, menceritakan bahwa fukaha mazhab Maliki saat itu senantiasa memaksakan pemikiran mazhabnya sendiri kepada semua lapisan masyarakat. Menyalahi hukum mereka akan segera dituduh bid`ah dan kufur sehingga harus dihukum mati. Buku-buku karya Al-Ghazali (1058-1111 M) dibakar karena dianggap penuh dengan ajaran bid`ah dan tidak sesuai dengan doktrin mazhab Maliki.[151]

Oleh karena itu, Dinasti Muwahhidun (1121-1269 M) yang berkuasa setelah Dinasti Murabithun (1040-1147 M) berusaha mengubah kondisi sosial keagamaan tersebut. Pada 1150 M, masa Abd Al-Mukmin (1130-1163 M), mazhab Maliki diganti dengan mazhab Zhahiri dan pemikiran Asy`ariyah ditetapkan sebagai teologi negara.[152] Di samping itu, Khalifah juga mendukung perkembangan sains atau ilmu-ilmu non-agama. Abu Ya`kub Yusuf (1163-84 M), pengganti Abd Al-Mukmin, membuka keran kebebasan tersebut secara lebih lebar

---

149. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), hlm. 1. Fiqh mahzab Maliki sendiri di Andalus kali pertama diperkenalkan oleh Isa ibn Dinar (w. 827 M) yang dikenal sebagai "Hakim Andalus" yang menjadi hakim pada masa Al-Hakam I (796-822 M) dan Yahya ibn Yahya (w. 847 M) yang menjadi hakim pada masa Abd Al-Rahman II (822-852 M). Lihat Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 299; Montgomery Watt and Pierre Chacia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinbergh University Press, 1992), hlm. 64.

150. Menurut Al-Jabiri, penetapan fikih mahzab Maliki sebagai hukum resmi negara didasarkan atas kenyataan bahwa mahzab ini telah dicurigai sebagai kelompok yang melawan rezim Abbasiyah di Timur. Dengan memberi tempat mahzab Maliki di Barat, berarti secara tidak langsung juga telah ikut menyerang atau melemahkan kekuasaan Bani Abbas, lawan politik dari Bani Umaiyyah di Andalus. Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. 101.

151. George Hourani, *Averroes on the Harmony*, hlm. 7; Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah*, hlm. 23.

152. George Hourani, *Ibid.*, hlm. 10. Di samping itu, penetapan Zhahiri sebagai sumber hukum negara juga didasarkan atas pertimbangan bahwa ajaran mahzab Zhahiri yang literalis dianggap lebih cocok dengan doktrin pendahulunya, Ibn Tumart (1121-1130 M), yang mengklaim dirinya sebagai Mahdi dan keturunan Rasul Saw.

dengan cara mengambil dan memberi peluang pada perkembangan filsafat. Abu Ya`kub membuktikan interesnya pada filsafat dengan menugaskan Ibn Rusyd untuk memberi ulasan-ulasan atas pemikiran filsafat Aristoteles (384-322 SM).[153]

Namun, perubahan-perubahan tersebut agaknya tidak mengurangi pengaruh kaum fukaha yang sudah dominan di Andalus. Mereka tetap mempunyai otoritas dalam bidang hukum dan soal-soal agama sehingga pada masa khalifah berikutnya, Abu Yusuf Ya`kub Al-Manshur (1184-1198 M), mereka mampu mendesak sang khalifah untuk memberi sangsi tegas pada Ibn Rusyd sehingga sang filosof akhirnya diasingkan dan buku-bukunya dibakar.[154]

Dengan demikian, dari segi intelektual, ada "perang pemikiran" (*ghazwah al-fikr*) yang hebat pada masa-masa Ibn Rusyd, khususnya antara kaum fukaha dengan filosof. Mereka berusaha untuk saling mengungguli dengan menggunakan jalur politik, kekuatan massa, atau yang lain. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, gagasan Ibn Rusyd untuk memadukan agama dan filsafat, misalnya lewat karyanya *Fashl al-Maqâl*, belum tentu murni untuk tujuan tersebut, tetapi besar kemungkinan bisa karena faktor lain, yakni untuk "menyelamatkan diri" dan menyembunyikan pikiran-pikiran filosofisnya. Sebagai catatan, *Fashl al-Maqâl* ditulis tahun 1179 M, saat Ibn Rusyd masih bertugas sebagai hakim agung di Kordoba. Oleh karena itu pula, penulis memperkirakan bahwa kajian-kajian filsafat di Andalus, khususnya pra-Ibn Rusyd, misalnya Ibn Bajjah (1095-1138 M) dan Ibn Tufail (1105-1185 M), bahkan juga Ibn Rusyd sendiri, tidak dilakukan secara terbuka dan demonstratif, tetapi hanya secara personal. Perkiraan ini, paling tidak, didasarkan atas tiga kenyataan. (1) Ibn Rusyd sendiri berusaha menyembunyikan kegiatan filosofisnya sehingga tidak dikenal sampai ia bertemu dengan khalifah lewat Ibn Tufail. Padahal, saat itu ia telah menguasai filsafat Aristoteles sehingga kemudian diberi tugas oleh sang khalifah untuk memberi ulasan atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles.[155] (2) Ibn Tufail (1105-1185 M) sendiri sebelumnya pernah mengeluhkan bahwa kebanyakan masyarakat menyukai matematika, tetapi

153. *Ibid.*, hlm. 11.

154. *Ibid.*, hlm. 5. Semua refensi menyebut sangsi atas Ibn Rusyd ini. Anwar menyebutkan, lingkungan masyarakat Andalus saat itu, yang didominasi kaum fukaha, khususnya mahzab Zhahiri yang literalis, sangat tidak mendukung adanya kebebasan berpikir. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 309.

155. Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, hlm. 10.

tidak ada yang mau mendalami filsafat. (3) Khalifah Al-Manshur (1184-1198 M) sendiri tidak tahu harus berdiskusi dengan siapa ketika mengalami kesulitan mempelajari filsafat sampai bertemu Ibn Rusyd.[156]

3. Riwayat Hidup

Ibn Rusyd atau *Averroes* dalam bahasa Latin, nama lengkapnya adalah Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di Kota Kordoba, Andalus, tahun 1126 M. Ia lahir dan besar dalam lingkungan keluarga yang mempunyai tradisi intelektual bagus. Ayahnya seorang hakim (*qâdhî*), sedangkan kakeknya dari jalur ayah adalah hakim agung (*qâdhi al-qudhât*) di Kordoba.[157] Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwayatkan oleh Abdullah ibn Abbar (1199-1260 M) bahwa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan penelitian dan membaca sejak dewasa, kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.[158] Meski demikian, tidak ada data yang lengkap tentang masa kehidupan awal dan belajarnya. Akan tetapi, melihat posisi keluarga dan karya-karya yang dihasilkan, Ibn Rusyd dipastikan mempelajari hampir seluruh disiplin ilmu yang dikenal saat itu, seperti bahasa Arab, fikih, kalam, astronomi, dan kedokteran, di samping filsafat yang agaknya dipelajari secara otodidak.[159] Data yang ada hanya menyebutkan Ibn Rusyd belajar kedokteran pada Abd Malik ibn Zuhr (1091-1161 M) dan Abu Jakfar Harun Al-Turjali (w. 1180 M),[160] dan belajar hukum (fikih) khususnya kitab *al-Muwatha`* karya Imam Malik pada ayahnya sendiri. Selain itu, ia juga belajar hukum pada

---

156. Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), hlm. 541.
157. Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 8; M. Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 5.
158. Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi,* hlm. 25.
159. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* hlm. 107. Sebagian sumber menyatakan bahwa Ibn Rusyd belajar filsafat pada Ibn Tufail, tetapi menurut penulis, hal tersebut tidak berdasar. Kenyataannya, Ibn Rusyd tidak pernah menyebut Ibn Tufail sebagai gurunya, sedang Ibn Tufail sendiri pernah mengeluhkan kesulitan yang dihadapi Khalifah Abu Ya`kub tentang filsafat kepada Ibn Rusyd. Ibn Tufail berharap ada orang lain yang bisa membantunya. Lihat, Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", hlm. 542. Oleh karena itu, Ibn Rusyd tidak belajar pada Ibn Tufail dan kita tidak mendapati data tentang gurunya. Menurut Uwaidah, Ibn Rusyd telah memahami filsafat Aristoteles sebelum ia bertemu ibn Tufail. Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi,* hlm. 27.
160. Imarah, "Muqaddimah", hlm. 5; Imaduddin, *Muslim Spain*, hlm. 168.

Abu Al-Qasim Al-Suhayli (1114-1185 M) dan Ibn Basykuwal (1101-1183 M).[161] Sekitar tahun 1153 M, Ibn Rusyd tinggal beberapa lama di Kota Marakesy untuk melakukan penelitian-penelitian astronomis.[162]

Setelah sekian lama belajar, tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil oleh Gubernur Seville untuk membantu reformasi pendidikan di sana. Namun, tidak ada data terinci tentang peran dan keberhasilannya dalam tugas tersebut.[163] Menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi kebangkitan filsafat di Andalus yang didorong oleh khalifah Abu Ya`kub Yusuf (1163-1184 M), ia dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail (1105-1185 M) kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd kemudian diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles (384-322 SM). Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville, suatu kota yang kemudian menjadi ibu kota Andalus. Pengangkatan tersebut agaknya berkaitan dengan kedekatannya dengan khalifah di samping kemampuannya dalam bidang hukum. Menurut Ibn Abi Usaibiah (1203-1270 M),[164] Ibn Rusyd sangat mahir dalam bidang fikih dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al-Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan sebab-sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fikih) dan alasannya masing-masing dinilai sebagai karya terbaik di bidangnya.

Dua tahun bertugas di Seville, tepatnya tahun 1171 M, Ibn Rusyd dipromosikan sebagai hakim di Kordoba yang bertanggung jawab atas sejumlah perjalanan ke Saville dan Marakesy. Oleh karena itu, selama bertugas di sini ia sering melakukan perjalanan dinas ke Marakesy. Pada 1179 M, Ibn Rusyd ditunjuk kedua kalinya sebagai hakim di Seville dan tahun 1182 M diangkat sebagai hakim agung di Kordoba. Beberapa bulan setelah berkonsentrasi pada tugas tersebut, ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail (1105-1185 M) sebagai dokter pribadi khalifah.[165] Pada 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya`kub Al-Manshur (1184-1198 M) naik takhta menggantikan saudara laki-lakinya, Ibn Rusyd tetap

161. Athif Iraqi, *Al-Naz`ah al-Aqliyah*, hlm. 24
162. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 65.
163. *Ibid.*, hlm. 55.
164. Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ'*, III, hlm. 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalus*, hlm. 24
165. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 57 dan 63.

tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi teman dekatnya.[166] Menurut Urvoy, setelah tinggal di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan-ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles (384-322 SM) kebanyakan ditulis pada masa-masa itu sehingga digelari "sang pengulas" (*commentator*) oleh Dante Aligheiri (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).[167]

Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung terus. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada 1195 M, ia dibuang ke Lucena di Kepulauan Atlantik kemudian buku-bukunya dibakar di depan umum dan ajarannya tentang filsafat dan sains dilarang untuk disebarkan, kecuali kedokteran dan astronomi. Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.[168] Pada 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya dibawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana. Ibn Arabi (1165-1240 M) sempat menyaksikan iring-iringan jenazah Ibn Rusyd yang diangkut di atas keledai, sedangkan keledai lainnya ditumpangi sejumlah karya-karyanya.[169]

4. Karya-Karya dan Kontribusinya bagi Perkembangan Keilmuan

Menurut Majid Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran, dan teologi sangat besar sehingga hanya bisa disejajarkan dengan sumbangan Al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M) di Timur.[170] Ernert Renan (1823-1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi,

166. *Ibid*; Ibn Abi Usaibiyah, *Uyûn al-Anbâ`*, III, hlm. 123.
167. Dominique Urvoy, *Ibid.*, hlm. 63; Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", hlm. 543.
168. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, 108. Hanna al-Fakhuri, *Târikh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al-Ma`arif, 1958), hlm. 385. Menurut Anwar dan Uwaidah, pengasingan Ibn Rusyd ini disebabkan atas tekanan dari kaum fukaha yang tidak sepaham dengan pemikiran Ibn Rusyd. Lihat, Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, hlm. 28; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 330. Kajian secara lebih detail tentang masalah ini, lihat Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), bagian keempat, hlm. 217 dan seterusnya.
169. Imarah, "Muqaddimah", hlm. 7.
170. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 108.

2 buah dalam sastra, dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.[171] Namun, para ahli sendiri berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Ibn Abi Usaibi`ah (1203-1270 M) dan Sulaiman Dunya hanya menyebut 47 buah, Dzahabi menulis 43 buah, Kamil Uwaidah menghimpun 22 buah, dan Imarah mencatat sebanyak 121 buah.[172] Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. Pertama, kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada 1195 M. Kedua, metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya, yaitu pertama-tama menulis ringkasan pendek (*jamî`* berupa *maqâlah*), kemudian ulasan sedang (*talkhîsh*), dan terakhir komentar panjang (*tafsîr*). Dari situ para ahli akhirnya berbeda pendapat, sebagian menjadikan satu sedang lainya memisahkannya secara sendiri-sendiri.[173]

Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.[174] Karya-karya tersebut bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema. Pertama, karya-karya logika (*manthiq*). Dalam bidang ini, Ibn Rusyd menulis uraian atas *Organon* Aristoteles (384-322 SM) secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syi`r*).[175] Menurut Fakhry, Ibn Rusyd bahkan telah menulis uraian atas seluruh karya Aristoteles kecuali *Politics*, dan masing-masing diuraikan rangkap tiga, yakni uraian pendek (*jamî`*), menengah (*talkhîsh*), dan panjang (*tafsîr*).[176] Namun, tiga macam uraian tersebut tidak ditulis secara bersamaan, tetapi secara bertahap.

171. Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), hlm. 79-93.

172. Sulaiman Dunya, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I (Mesir: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 13-16; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, hlm. 130-6; Abd Al-Mu`ti Bayumi, *al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*, III (Kairo: Dar al-Thaba`ah al-Muhammadiyah, 1991), hlm. 278.

173. Bayumi, *Ibid.*

174. Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi*, hlm. 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 116.

175. Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16; Bayumi, *al-Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 282.

176. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 108. Buku Politik Aristoteles ini tertinggal, bahkan tanpa diketahui alasannya tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab hingga masa modern.

Menurut Urvoy, uraian-uraian pendek (*jamî`*) ditulis pada periode awal sampai tahun 1170 M, uraian-uraian menengah (*talkhîsh*) ditulis antara tahun 1168-1175 M, sedangkan uraian-uraian panjang (*tafsîr*) ditulis selama Ibn Rusyd tinggal di Marakesy, menjadi dokter pribadi khalifah, tahun 1180 M sampai wafat.[177]

Ulasan-ulasan Ibn Rusyd atas *Organon* tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani maupun Latin pada pertengahan abad 13 M. Ya`kub Abamawi, seorang Yahudi asal Napoli selesai menerjemahkan seluruh uraian Ibn Rusyd bidang ini tahun 1230 M. Hermannus Alemannus (w. 1272 M) dari Jerman menerjemahkan *Syarh alâ Kitâb al-Syi`r li Aristhûthâlîs* karya Ibn Rusyd tahun 1240 M.[178]

Selain itu, Ibn Rusyd masih menulis karya-karya lain, seperti *al-Dharûrî fî al-Manthiq* (Keharusan dalam Logika), *Maqâlah fî al-Qiyâs* (Analitika Prior), *Maqâlah fî al-Muqaddimah al-Muthlâq* (Premis Mutlak), *al-Masâil al-Muhimmah alâ Kitâb al-Burhan li Aristhû* (Persoalan Penting dalam Analitika Posterior Aristoteles), *Kitâb fî mâ Khâlaf Abû Nashr li Aristhûthâlîs fî Kitâb al-Burhân* (Perbedaan Abu Nashr Al-Farabi dengan Aristoteles dalam Analitika Posterior), *Maqâlah fî al-Ta`rîf Bijihah Abî Nashr* (Definisi Menurut Abu Nashr Al-Farabi), *Talkhîsh Kitâb al-Ta`rîf lî Jâlînûs* (Uraian Definisi Menurut Galinus), *Maqâlah fî Jihah Luzûm al-Natâij li al-Maqâyîz al-Mukhtalithah* (Penetapan Kesimpulan pada Silogisme Campuran), dan *Kitâb al-Muqaddimât* (Premis-Premis).[179]

Jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang ini, seperti dituturkan Urvoy, adalah, (1) bahwa ia mampu membersihkan tafsiran-tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.[180] (2) Memberikan "doktrin baru" bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar-salah seperti yang diyakini Al-Farabi, melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri, melainkan harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya

---

177. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 61-64.
178. Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fî al-Tafkîr al-Gharbî* (Kortum: Jami`ah Umm Durban, 1968), hlm. 27; Majid Fakhry, *A History of Islmic Philosophy*, hlm. 275. Kitab Ibn Rusyd ini ditulis tahun 1174 M.
179. Bayumi, *al-Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 281; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16.
180. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 100.

berguna untuk menjelaskannya.[181] Menurut Hussein Nasr (1933-), prinsip-prinsip inilah bersama karya-karyanya tentang fisika yang telah diterjemahkan lebih dahulu yang mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi alam di Eropa.[182]

Kedua, karya-karya fisika (*thabî`iyât*) atau filsafat kealaman. Beberapa karya Ibn Rusyd dalam bidang ini memberi banyak pengaruh pada perkembangan keilmuan Eropa di kemudian hari, antara lain, *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î lî Aristhûthâlîs* (Uraian Fisika Aristotelels), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlis* (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles), dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaun wa al-Fasâd li Aristhûthâlîs* (Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles).[183] Tahun 1230 M, Michael Scot (1175–1232 M) menerjemahkan karya-karya fisika tersebut sebagai hadiah kepada Raja Frederick II (1194-1250 M) di Roma, dan pada waktu berikutnya Roger Bacon (1214-1292 M) menggunakan prinsip-prinsip logika dan fisika di atas sebagai dasar penelitian-penelitian empiriknya.[184] Thomas Hobbes (1588-1679 M) mengembangkan usaha penelitian empirik Bacon tersebut, diikuti David Hume (1711-1776 M), kemudian August Comte (1798-1857 M).[185]

Selain itu, Ibn Rusyd juga menulis beberapa buku, antara lain, *Syarh Kitâb al-Hayawân li Aristhûthâlis* (Uraian tentang Binatang karya Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Istiqsât li Jâlînûs* (Uraian buku Istiqsat karya Galinus), *Mukhtashar al-Majathî* (Uraian Almagest Porphiry), dan *Talkhîsh Kitâb al-Qawiy al-Thabî`î lî Jâlînûs* (Uraian tentang Potensi Alamiah Galinus).[186]

Ketiga, karya-karya metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Ibn Rusyd menulis sejumlah uraian dalam bidang ini, antara lain, *Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah li Aristhûthâlîs* (Uraian Metafisika Aristoteles), *Maqâlah fi `Ilm al-Nafs* (Ilmu Jiwa),

---

181. *Ibid.*, hlm. 151-2.

182. Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 56.

183. Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16. *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î lî Aristhûthâlîs* ditulis tahun 1170 M, *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam* tahun 1170 M dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaum wa al-Fasâd* tahun 1171 M).

184. Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 24-5; Henry S Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 199-200.

185. Abdullah Shidiq, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984), hlm. 133-134.

186. Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16.

Syarh Kitâb al-Nafs li Aristhû (Uraian tentang Jiwa karya Aristoteles), *Maqâlah fî al-`Aql* (Tentang Intelek), *Maqâlah fî Ittishâl al-Aql al-Mufâriq bi al-Insân* (Hubungan Intelek Terpisah dengan Manusia), *Syarh Maqâlah al-Iskandar fî al-Aql* (Uraian Konsep Intelek Aleksander Aprodisias), *Mas'alah fî al-Zamân* (Persoalan Waktu), dan *Talkhîsh al-Ilâhiyât li Niqulaus* (Uraian Ketuhanan Nicolaus).[187] Uraian-uraian Ibn Rusyd tentang jiwa (*al-nafs*) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael Scot (1175–1232 M) pada 1230 M.[188]

Keempat, karya-karya teologi (*ilm al-kalâm*). Ibn Rusyd banyak menulis dalam bidang ini. Karya yang terpenting adalah *Kitâb al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl* (Mempertemukan Filsafat dan Syariat), dan *Tahâfut al-Tahâfut* (Kerancuan Buku Tahafut Al-Ghazali).[189] Ketiga kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin oleh, antara lain, Abraham ibn Daud (1110-1180 M), Gerardo Cremona (1114-1187 M), Moses ibn Tibbon (1240-1283 M), Michael Scot (1175-1232 M), Hermannus Alemannus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari (1194-256 M), Zerachiah ben Isaac (1125-1186 M), dan Kalonymus ben Kalonymus (1286-1328 M).[190]

Musa ibn Maimun atau Moses Maimonides (1135-1204 M), seorang teolog-filosof Yahudi, dalam karya utamanya, *Guide of the Perplexed*, menggunakan pendekatan Ibn Rusyd dalam kitab-kitab tersebut untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Begitu pula yang dilakukan Levi ben Gershon atau Gersonides (1288-1344 M), seorang teolog-filosof dan ahli matematika Yahudi ketika berusaha mendamaikan kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.[191]

---

187. Bayumi, *ibid*; Sulaiman Dunya, *Ibid. Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`î* ditulis tahun 1174 M, sedangkan *Syarh Kitab al-Nafs* tahun 1181 M.
188. Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 24.
189. Bayumi, *al-Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16. Ketiga kitab ini ditulis tahun 1180 M.
190. Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 332; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 275; Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyah*, II, hlm. 167.
191. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, 200-206; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, hlm. 332-3.

Dalam tradisi Kristen, pikiran-pikiran Ibn Rusyd di atas segera diterima oleh geraja ordo Dominican, seperti Albertus Magnus (1206-1280 M), Thomas Aquinas (1226-1274 M), Ramon Marti (1230-1285 M), dan Ramon Lull (1232-1316 M). Kelompok ini, khususnya Aquinas, mengambil gagasan Ibn Rusyd di atas untuk menyerang kelompok "Averroesme Latin" seperti Siger Brabant (1235-1282 M) yang dianggap telah kufur.[192] Pada abad ke XIII M ini, di Eropa, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi "sumber" sekaligus "korban" permusuhan besar di kalangan gereja. Kelompok Brabant, berdasarkan kajian-kajiannya atas filsafat Ibn Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan, antara lain, apa yang disebut "kebenaran ganda". Yaitu, bahwa kesimpulan-kesimpulan akal budi murni dapat berbenturan dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya-karya teologis Ibn Rusyd di atas, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini jika diikuti secara logis, akan mengantar kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan kita atas pembakaran buku-bukunya di Kordoba, tahun 1195 M.[193]

Sementara itu, di kalangan Muslim sendiri, khususnya kaum reformis dan modern, semangat rasionalisme Ibn Rusyd ikuti oleh Sir Sayyid Ahmad Khan (1815-1898 M) di Aligarh, Muhammad Abduh (1849-1905 M) di Mesir, Farah Antun (1874-1922 M) seorang Kristiani Mesir, dan Amir Ali (1849-1928 M) di Benggala.[194]

Karya-karya lainnya dalam bidang teologi adalah *Dhamîma lî Mas`alah `ilm al-Qadîm* (Persoalan Pengetahuan Tuhan), *Syarḫ Aqîdah al-Imâm al-Mahdi* (Uraian Teologi Imam Mahdi Ibn Tumart), *Mas'alah fi anna Allah Ya`lam al-Juz'iyyât* (Persoalan Pengetahuan Tuhan pada Partikular), *Maqâlah fi anna mâ Ya`taqiduh al-Masyâ'ûn wa mâ Ya`taqiduh al-Mutakallimûn fi Kaifiyah Wujûd*

192. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, hlm. 208-214; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), hlm. 102.
193. Montgomery Watt, *Iobid*, hlm. 102-3; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 116; Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 14.
194. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd (Averroes)*, hlm. 196-8.

al-Alam Mutaqârib fî al-Ma`nâ (Substansi Teologi Paripatetik dan Teologi Muslim Soal Proses Wujud Semesta adalah Sama).[195]

Kelima, karya hukum (*fiqh*). Karya Ibn Rusyd dalam bidang ini sekaligus yang terkenal adalah *Kitâb Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid) di samping karya kecil, *Mukhtashar Kitâb al-Mustasfâ li Al-Ghazâli* (Ringkasan Mustasfa Al-Ghazali). Nilai penting *Bidâyah* ini (ditulis tahun 1168 M) adalah penggambarannya atas perkembangan yang pesat semisal penerapan motodologi *ushûl al-fiqh* sebagai hermeneutik maupun dasar rujukan terhadap keseluruhan bangunan fikih Sunni. Selain itu, pendekatan rasionalitasnya telah memberikan pengetahuan baru atas konsep *maqâshid al-syarî`ah* di kalangan pengikut mazhab Maliki dan Zhahiri yang kurang sentuhan logika.[196] Ibn Abi Usaibiah (1203-1270 M) menilai kitab *Bidâyah* sebagai karya terbaik di bidangnya.[197]

Keenam, karya-karya astronomi. Ibn Rusyd menulis beberapa buku dalam bidang ini, antara lain, *Talkhîsh al-Atsâr al-Alawiyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al-Samâwî* (Benda-benda Langit), dan *Maqâlah fî Harakah al-Falak* (Gerak Langit).[198] Uraian pendek kedua buku terakhir ditulis tahun 1159 M, komentar menengah ditulis tahun 1171 M, sedangkan komentar panjang tahun 1188 M. Semua kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael Scot (1175-1232 M), tahun 1217 M. Dalam karya-karya itu Ibn Rusyd menjelaskan segala fenomena langit yang menakjubkan bersama segala variasi perbedaan kecepatan, dengan teori gerak *helicoidal* (*harakah al-laulabiyah*) atau gerak *siput* (*harakah al-halazuniyah*). Menurut Urvoy, teori ini kemudian dikembangkan para imam gereja Eropa seperti William Ouvergne (1180-1249 M) dan Robert Grosseteste (1175–1253 M), bahkan masih dipakai di Eropa hingga abad ke-16 M oleh para fisikawan Aristotelian.[199]

Selain karya-karya di atas, Ibn Rusyd masih menulis buku dalam beberapa bidang kajian, antara lain, *Kulliyah fî al-Thibb* (Kedokteran) dalam bidang

195. Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16.
196. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 109.
197. Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ',* III, hlm. 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi,* hlm. 24.
198. Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16.
199. Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), hlm. 72-74.

medis; *Syarh Jumhûriyah Aflâthûn* (Uraian atas Republika Plato) dan *Jawâmi` Siyâsah Aflâthûn* (Politik Plato) dalam bidang *politik*; *Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq li Aristhûthâlîs* (Uraian Etika Aristoteles) dalam bidang moral; dan *Maqâlah fî al-Radd alâ Ibn Sinâ fî Taqsîm al-Maujûdât* (Koreksi atas Ibn Sina Soal Pembagian Wujud) sebagai tanggapan pada tokoh lain.[200]

Demikianlah karya-karya dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd pada perkembangan keilmuan sesudahnya. Di Eropa Barat, sebelum akhir abad XII M., karya-karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian utama para sarjana Yahudi sedemikian rupa sehingga menurut Ernest Renan (1823–1892 M) sebagaimana dikutip Fakhry, budaya filosofis mereka menjadi "tidak lebih dari sebuah refleksi kebudayaan Muslim (Averroeisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*).[201] Dari sini kemudian melebar kepada para sarjana Kristen seperti tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas. Sesudah itu, karya-karya dan pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi bagian dari warisan dan tradisi pemikiran filsafat di Eropa. Oleh karena itu, menurut Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam filsafat dan sains hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan Al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M), dua pesaingnya di Timur. Meski demikian, Ibn Rusyd masih mengungguli keduanya dalam tiga masalah fundamental: (1) kemahirannya dalam menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles (384-322 SM), (2) kontribusinya pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), (3) sumbangannya pada bidang teologi.[202]

Meski demikian, pemikiran-pemikiran filsafat Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berkembang dan bahkan kurang dikenal di kalangan masyarakat Muslim sendiri. Menurut Fuad Ahwani, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan demikian.[203] Pertama, karya-karya Ibn Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, diedarkan dan dikembangkan, sedangkan teksnya yang asli berbahasa Arab justru dibakar dan dilarang terbit karena semangat anti-filsafat dan filosof. Kedua, Eropa pada masa Renaisans dapat dengan mudah menerima filsafat dan metode

200. Bayumi, *Al-Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", hlm. 14-16.
201. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 274.
202. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 108.
203. Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", hlm. 544.

ilmiah seperti yang dianut Ibn Rusyd, sementara di Timur (Islam) sains dan filsafat justru dikorbankan demi berkembangnya gerak mistik dan praktis keagamaan.

Akhirnya, berdasarkan kajian atas kondisi objektif kedua tokoh tersebut, dapat disampaikan beberapa hal. (1) Keduanya ternyata hidup dalam situasi politik yang stabil dan mendukung bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. (2) Dari sisi perkembangan keilmuan, tampak ada kecenderungan (*ghaizt*) yang dorongan ke arah pemikiran filsafat, sehingga Al-Farabi maupun Ibn Rusyd menjadi lebih leluasa untuk menulis dan menyampaikan gagasan-gagasan filosofisnya. Meski demikian, harus diakui bahwa dukungan pada pemikiran filosofis tersebut sesungguhnya hanya terbatas di sekitar mereka. Yaitu, Al-Farabi hanya di wilayah Aleppo, sedangkan Ibn Rusyd bahkan hanya di sekitar istana. (3) Karya-karya utama kedua tokoh adalah sama, yaitu meliputi logika, fisika, dan metafisika. Namun, mereka berbeda pada aspek lain, yaitu Al-Farabi masih mempunyai karya-karya menonjol dalam bidang politik di samping musik, sedangkan Ibn Rusyd mempunyai karya-karya dalam bidang hukum fikih dan teologi di samping astronomi. Karya-karya ini sekaligus merupakan kelebihan masing-masing yang tidak dimiliki oleh lainnya sehingga Al-Farabi, misalnya, ditulis banyak kalangan sebagai seorang pemikir politik, sedangkan Ibn Rusyd sebagai tokoh yang mempertemukan agama dan sains. (4) Pada fase-fase berikutnya, khususnya di Barat, pemikiran-pemikiran Al-Farabi yang lebih banyak diikuti dan dikembangkan adalah bidang metafisika dan politik, sedangkan dari pemikiran Ibn Rusyd adalah bidang fisika dan teologi. Perbedaan ini dapat dilihat di lampiran 3 dan 4.

Secara lebih ringkas, posisi keduanya dapat digambarkan dalam bagan berikut.

Bagan I
Kondisi Objektif Al-Farabi dan Ibn Rusyd

No		Al-Farabi	Ibn Rusyd
1	Tempat dan tahun lahir	Farab, Transoksiana, Turkistan, 870 M.	Kordoba, Andalus (Spanyol), 1126 M.
2	Tempat dan tahun wafat	Damaskus, Syiria, 950 M.	Marakesy, Maroko, 1198 M.
3	Gelar kehormatan	Guru Kedua (*al-mu'allim al-tsânî*) Filsafat Islam	Komentator Aristoteles (versi Dante)
4	Negara asal	Transoksiana, Turkistan	Kordoba, Andalus (Spanyol)
5	Latar belakang keluarga	Pejabat Tinggi Militer	Pejabat Kehakiman
6	Jabatan yang pernah di duduki	Hakim Mazhab Syafi`i di Bukhara	Hakim Agung Mazhab Maliki di Andalus
7	Tuduhan yang pernah diterima	Pikiran metafisikanya dianggap kufur oleh Al-Ghazali	Filsafatnya dianggap sesat oleh ahli fikih pada masanya sehingga diasingkan
8	Kondisi sosial politik	Situasi politik stabil dan mendukung bagi perkem-bangan intelektual.	Situasi politik stabil dan mendukung bagi perkembangan intelektual.
9	Kecenderungan keilmuan	Adanya dukungan kuat dari penguasa daerah Aleppo, tempat Al-Farabi tinggal, ter-hadap kajian filsafat, meski di pemerintah pusat sendiri, Baghdad, rasionalisme Muktazilah telah digeser oleh literalisme Salaf.	Adanya "kebutuhan" dari khalifah akan perlunya kajian filsafat Aristoteles meski yang dominan adalah fikih yang bersifat literal. Ini yang kemudian memicu munculnya penentangan dari ahli fikih terhadap filsafat (Ibn Rusyd)
10	Jumlah karya	119 buah	121 buah
11	Klasifikasi utama karya	Logika, Fisika, Metafisika, Politik dan Tanggapan atas tokoh sebelumnya	Logika, Fisika, Metafisika, Teologi, Hukum dan Astronomi
12	Bidang pemikiran yang paling berpengaruh	Metafisika dan Politik	Fisika dan Teologi

BAB III
SUMBER PENGETAHUAN

Sebelum masuk lebih jauh dalam kajian epistemologi Islam, khususnya pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd, ada satu hal yang harus diketahui, yaitu adanya paham kesatuan dan hierarki keilmuan dalam Islam. Maksudnya, ilmu-ilmu manusia, tidak peduli dari saluran mana diperoleh, ia adalah satu kesatuan karena sumber utamanya adalah satu, yakni intelek Ilahi. Akan tetapi, ilmu-ilmu tersebut tidak berada pada derajat yang sama, masing-masing berada pada posisi dan derajat yang berbeda. Artinya, di sini ada hierarki keilmuan, yang mana suatu ilmu tertentu dianggap lebih mulia dibanding yang lain karena adanya perbedaan derajat objek dan subjek yang mengetahui.

Gagasan tentang kesatuan ilmu tersebut, seperti disebutkan Osman Bakar, lahir dari hasil penyelidikan tradisional terhadap epistemologi. Ketika seseorang meneliti sebuah pengetahuan, mau tidak mau ia akan mengkaji masalah asal dan sumber pengetahuan itu sendiri. Dalam pemahaman teologis Islam, sumber utama pengetahuan adalah wahyu dan alam, yang masing-masing kemudian melahirkan ilmu-ilmu yang dikenal dengan istilah ilmu agama dan ilmu umum adalah satu, yaitu intelek Ilahi. Islam menyatakan bahwa Al-Quran adalah firman Tuhan dan alam adalah ayat-ayat-Nya. Keduanya sama-sama berasal dari Tuhan sehingga tidak ada perbedaan di antara keduanya.[204] Penegasan ini penting untuk memahami mengapa para pemikir Muslim, termasuk Al-Farabi

---

204. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 62.

dan Ibn Rusyd berusaha keras mempertemukan wahyu dengan rasio dan agama dengan filsafat.

Adapun gagasan tentang hierarki keilmuan didasarkan atas kenyataan adanya doktrin atau keyakinan tentang hierarki realitas dalam Islam. Pertama, ayat-ayat Al-Quran sendiri, meski diyakini sama-sama berasal dari Tuhan, tetapi bertingkat-tingkat nilainya karena hubungan masing-masing dengan realitas yang berbeda. Ayat kursi (*'âyat al-kursî*), misalnya, dilukiskan oleh Rasul sebagai "kepala" (*sayyidah)* ayat-ayat Al-Quran karena berhubungan dengan esensi, sifat, dan perbuatan Tuhan,[205] di samping bahwa ayat kursi mengandung asma ilahi yang paling agung.[206] Sementara itu, Surah Ikhlas (*Sûrat al-Ikhlâsh*) yang hanya terdiri atas empat ayat pendek dianggap mempunyai nilai sepertiga dari Al-Quran karena berisi pengetahuan tentang realitas Ilahi (*haqîqah*), sesuatu yang paling utama dari tiga bentuk pengetahuan dalam Al-Quran selain *tharîqah* dan *syarî'ah*.[207] Tegasnya, struktur Al-Quran mencerminkan struktur hierarki realitas.

Kedua, secara tekstual, Al-Quran menjelaskan adanya hierarki makhluk (ciptaan), misalnya, tentang pembagian alam raya menjadi tiga, langit, bumi dan alam antara; bicara bahwa malaikat yang suci diciptakan Tuhan dengan peringkat yang berbeda, dan bahwa surga dan neraka juga diciptakan secara bertingkat.[208]

Ketiga, Al-Quran juga Hadis mengakui adanya perbedaan derajat kesadaran intelektual dan spiritual atau pengalaman subjektif seseorang terhadap realitas. Salah satunya adalah adanya pengakuan tentang hierarki orang-orang beriman

205. Al-Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, (ed.) Kamal Yusuf (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 145. Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah, dengan redaksi, "...*wa fîhâ âyat hiya sayyidat ayyi al-qur'an, hiya âyat al-kursî*". "di dalamnya--surat Al-Baqarah--terdapat ayat yang dianggap sebagai kepala (*sayyidah*) ayat-ayat Al-Quran, yaitu ayat kursi". Ayat kursi adalah ayat no. 255 dari surat Al-Baqarah. Namun, hadis tersebut dinilai *gharib* (tidak dikenal) oleh Tirmidzi. Lihat juga Al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'ân* (Mesir: Maktabah Kurdista, 1329 H), hlm. 86-7.

206. Abu Dawud, *al-Sunan*, I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 543.

207. Muslim, *al-Shahîh*, I (Beirut: Dar al-Kutub, t.th.) hlm. 323; Al-Tirmidzi, *al-Sunan*, V, hlm. 155; Abu Dawud, *al-Sunan*, I, hlm. 543. *Thariqat* adalah jalan spiritual esoterik menuju Tuhan. Ia merupakan pengembangan kualitatif dan vertikal dari *syarî'ah*, hukum Ilahi yang merupakan jalam umum menuju Tuhan. Keduanya: *thariqat* dan *syarî'ah*, mencerminkan realitas utama pada tingkatan masing-masing.

208. QS Al-Shaffât, 5; Al-Nabâ', 38; *Al-Hijr*, 44. Pembahasan lebih lanjut tentang hierarki malaikat, lihat Frithjof Schuon, *Dimentions of Islam* (London: Allen & Unwin, 1970), hlm. 102-120.

dan orang-orang berpengetahuan.[209] Menurut Ibn Abbas (618-687 M), orang yang terpelajar berada pada peringkat tujuh ratus di atas orang-orang beriman biasa (tanpa pengetahuan).[210]

Di kalangan kaum sufi juga dikenal adanya hierarki wujud seperti di atas. Menurut mereka, seluruh realitas yang wujud ini terdiri atas lima hierarki yang diformulasikan dalam doktrin "lima keberadaan Ilahiyah" (a*l-ḫadharât al-Ilâhiyyah al-khams*). Realitas pertama sekaligus yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata, atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût.* Di atasnya adalah alam yang lebih halus yang diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût,* lalu *lahût,* dan paling atas adalah *hahût. Hahût* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas dan tidak tergapai. Dia adalah Prinsip yang "tak dapat disifati" dan "tak dapat ditentukan", Absolut murni.[211]

Uraian di atas, meski tidak mendalam, menunjukkan adanya paham hierarki wujud dalam Islam, termasuk juga hierarki keilmuan sebagai konsekuensi logis darinya. Gagasan tentang kesatuan sekaligus hierarki keilmuan tersebut diterima sebagai kebenaran aksiomatik oleh masyarakat Islam abad-abad pertengahan di masa Al-Farabi dan Ibn Rusyd hidup,[212] bahkan sampai sekarang khususnya di sebagian besar pesantren. Adanya semacam doktrin di kalangan masyarakat pesantren bahwa ilmu-ilmu agama harus diprioritaskan dibanding ilmu-ilmu umum adalah bukti nyata tentang adanya gagasan hierarki keilmuan tersebut.[213]

---

209. QS Al-Mujâdalah 11, berbunyi *"Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang yang diberi pengetahuan beberapa derajat..."*.
210. Al-Ghazali, "Al-Risâlat al-Ladûniyah", dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 223.
211. F. Schoun, *Dimentions of Islam*, hlm. 146-147; Tentang lima prinsip realitas dalam pandangan kaum sufi, lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains,* terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 32.
212. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu,* hlm. 64.
213. Kenyataan ini tidak hanya terjadi di kalangan pesantren *salâf* (tradisional) tetapi juga di pesantren modern (*khalâf*). Paling tidak, empat pesantren yang masing-masing dianggap mewakili *salâf-khalâf,* yang penulis sendiri pernah belajar di dalamnya, menunjukkan adanya doktrin tersebut. Pesantren yang dimaksud adalah PP. Al-Hidayah, Baron, Nganjuk; PP. Bahrul Ulum, Tambakberas, Jombang; PP. Mambaul Ma`arif, Denanyar, Jombang; PP. Miftahul Huda, Gading, Malang.

A. KONSEP TENTANG ILMU

Menurut Al-Farabi, seperti dikutip Majid Fakhry dari *Fushûl al-Muntazi'ah*, apa yang dimaksud sebagai *al-`ilm* adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang suatu objek, yang mana kepastian tersebut diperoleh dari penalaran logis berdasarkan teori-teori atau konsep yang benar, pasti, dan unggul. Secara jelas Al-Farabi menulis,

> "(*'Ilm* adalah) kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang eksistensi (objek) yang tidak tergantung pada realitas lainnya dan sistem-sistem hasil produksi manusia, di mana keyakinan tersebut diperoleh dari metode demonstrasi berdasarkan premis-premis yang benar, pasti, universal, dan unggul".[214]

Al-Farabi mempersyaratkan beberapa hal, baik dari aspek subjek kajian maupun metodenya agar sesuatu pengetahuan dapat dinilai sebagai sebuah ilmu. Pada subjek kajian, Al-Farabi mempersyaratkan dua hal: pasti dan universal. Pasti maksudnya bahwa subjek kajian atau premis-premis yang dijadikan dasar penalaran adalah tetap, tidak berubah sehingga jika sesuatu saat ini dianggap benar tetapi besok menjadi salah, maka ia tidak dapat disebut dan dijadikan sebagai subjek ilmu; sedangkan universal maksudnya bahwa subjek kajian atau premis-premis yang dijadikan dasar penalaran adalah berlaku umum di setiap tempat.[215] Sementara itu, pada aspek metode, Al-Farabi mempersyaratkan bahwa ia harus dihasilkan lewat metode-metode tertentu yang dinilai valid.

Secara metodologis, dalam *`Uyûn al-Masâil*, Al-Farabi menyatakan bahwa sebuah ilmu dihasilkan lewat dua tahap: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran logis. Pembentukan teori (*tashawwur*) itu sendiri ada dua macam: sederhana atau konvensional (*tashawwur muthlaq*) dan ilmiah (*tashawwur ma'a tashdîq*). *Tashawwur* konvensional adalah seperti pemahaman kita terhadap matahari dan bulan yang dipahami tanpa analisis, sedangkan *tashawwur* ilmiah adalah seperti pengetahuan kita tentang langit dengan semua tingkatan dan

---

214. Seperti dikutip Majid Fakhry dari *Fushûl al-Muntazi'ah*. Lihat Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: One World, 2002), hlm. 66.
215. *Ibid.*

temporalitasnya (*hadîts*) yang semua itu tidak dapat diketahui kecuali lewat analisis dan penelitian.[216]

Tashawwur sendiri, secara sederhana, dapat diartikan sebagai pemahaman terhadap suatu objek sebagaimana yang ditunjukkan oleh namanya atau jawaban atas sebuah pertanyaan apakah dia itu, sedangkan *tashdîq* berarti penilaian terhadap sesuatu berdasarkan atas pengertian yang ada dalam pikiran manusia.[217] Dalam pengertian Ali Mahdi Khan, *tashawwur* Al-Farabi adalah apa yang dikenal sebagai istilah tunggal tentang pemikiran tanpa berhubungan dengan predikasi, sedangkan *tashdîq* adalah apa pun yang muncul sebagai sintesis antara subjek dan predikat.[218]

Selanjutnya, untuk menghasilkan konsepsi yang valid sebagai landasan penalaran, dapat dilakukan lewat dua cara: pemahaman langsung secara aksiomatik dan penelitian induktif. Namun, yang dimaksud induksi di sini tidak sama dengan induksi biasa. Perbedaan di antara keduanya terletak pada aspek tujuan dan sarana yang digunakan. (1) Induksi Al-Farabi berusaha menemukan proposisi universal bagi dirinya sendiri, sementara induksi biasa hanya bertujuan untuk menguji atau memeriksa premis-premis universal yang digunakan dalam silogisme. (2) Sarana yang digunakan dalam induksi biasa adalah rasio, sedangkan induksi Al-Farabi melibatkan potensi intelek, sesuatu yang oleh Al-Farabi dinilai lebih unggul dari rasio sehingga hasil yang dicapai bersifat niscaya dan menyakinkan, sedangkan hasil dari induksi biasa tidak bersifat niscaya, tetapi hanya mencapai derajat mendekati keyakinan.[219]

Berdasarkan uraian di atas, maka apa yang dimaksud sebagai ilmu dalam pandangan Al-Farabi setidaknya harus mengandung tiga prinsip pokok: (1) subjek kajian atau premis yang dijadikan dasar penalaran harus bersifat tetap dan universal, (2) bertujuan untuk memahami hakikat objek, (3) didahului atau dihasilkan dari metode-metode tertentu yang diakui validitasnya.

---

216. Al-Farabi, "`Uyûn al-Masâil" dalam Deterichi (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 56. Selanjutnya disebut *`Uyûn al-Masâil.*
217. Al-Farabi, *Kitâb al-Alfâzh al-Musta`malah fî al-Manthiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), hlm. 87.
218. Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasar Filsafat Islam*, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, 2004), hlm. 54-5.
219. *Ibid.*, 56; Bandingkan dengan Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu,* hlm. 78.

Selanjutnya, ilmu-ilmu yang diakui saat itu oleh Al-Farabi dibagi dalam beberapa bagian berdasarkan atas perbedaan subjek dan luasnya ruang lingkup kajian. Berdasarkan atas perbedaan subjek, Al-Farabi membagi ilmu menjadi empat bagian: metafisika (*al-'ilm al-ilâhî*), matematika (*'ulûm al-ta'lîm*), ilmu politik (*'ilm al-madânî*), dan fisika (*al-'ilm al-thabî'î*).[220] Tingkatan yang paling tinggi dan unggul di antara bentuk-bentuk ilmu ini adalah *hikmah* atau yang disebut juga dengan metafisika atau "filsafat pertama" (*al-falsafah al-ûlâ*) yang diartikan sebagai "pengetahuan tentang penyebab akhir dari segala sesuatu, yaitu pengetahuan tentang esensi, sifat, dan perbuatan ilahi dalam kaitannya dengan yang banyak"; sedangkan yang paling rendah adalah fisika atau ilmu kealaman yang diartikan sebagai "pengetahuan tentang wujud-wujud material".[221] Sementara itu, berdasarkan luasnya lingkup kajian, Al-Farabi membagi ilmu menjadi dua bagian: ilmu universal (*al-'ilm al-kullî*) dan ilmu partikular (*al-'ilm al-juz'î*). Ilmu partikular adalah ilmu yang objek kajiannya berupa bagian-bagian dari eksistensi atau pemikiran, seperti ilmu fisika yang mengkaji bagian-bagian wujud material dari aspek gerakan-gerakannya, perubahan dan keterdiamannya, matematika yang membahas hitungan-hitungan, dan kedokteran yang meneliti soal kesehatan; ilmu universal adalah ilmu yang objek kajiannya mencakup seluruh realitas, seperti tentang wujud atau segala sesuatu yang tidak terbatasi oleh tema-tema ilmu partikular, seperti soal keterdahuluan (*taqaddum*), kesempurnaan (*tâm*), tindakan (*fi'l*) dan sejenisnya, atau tentang pangkal segala yang wujud, yang disebut Tuhan.[222]

Di samping konsep ilmu di atas yang bersifat teoretis, Al-Farabi juga menyebut tentang adanya ilmu praktis (*practical knowledge* atau *practical reason*) yang diartikan sebagai "pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk dapat merumuskan premis-premis mengenai kegunaan atau manfaat sesuatu secara

---

220. Al-Farabi, *Ihshâ' al-'Ulûm* (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).

221. Al-Farabi, "Fî Mâ Yanbaghî 'an Yuqaddam Ta'allum al-Falsafah" dalam F. Deterichi (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 53. Selanjutnya disebut *Fî Mâ Yanbaghî*; Fakhry, *Al-Farabi*, hlm. 67.

222. Al-Farabi, "Fî Aghrâdh al-Hakîm fî Kull Maqâlah min al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf" dalam Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 34-5. Selanjutnya disebut *al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf.*

umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi". Dalam *Fushûl*, seperti dikutip Majid Fakhry, Al-Farabi menulis,

> "(*Ilmu praktis* adalah) kemampuan yang diperoleh manusia berdasarkan atas banyaknya pengalaman dan pengamatan logis sehingga memungkinkan dia untuk menentukan tindakan-tindakan apa yang perlu dilakukan atau dihindarkan".[223]

Al-Farabi menyebut pengetahuan praktis tersebut dengan istilah *ta'aqqul* (kebijaksanaan praktis) atau *phronesis* sesuai dengan istilah yang digunakan oleh Aristoteles (384-322 SM) sendiri. Phronesis adalah bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai phronesis akan mengetahui bagaimana harus bertindak tepat. Menurut Aristoteles (384-322 SM), phronesis ini tidak dapat diajarkan, tetapi dapat dikembangkan dengan cara dibiasakan karena ia tumbuh dan berkembang berdasarkan pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat, sama seperti orang yang semakin tekun melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[224] Al-Farabi menyebut beberapa contoh pengetahuan praktis ini, antara lain, *skill* atau keterampilan (*kays*) dan kecerdikan (*dzakâ'*).[225] Meski demikian, Al-Farabi tidak menilai pengetahuan praktis ini sebagai ilmu dan tidak memasukkannya dalam klasifikasi ilmu yang dibuatnya. Baginya, apa yang dimaksud sebagai ilmu hanyalah yang bersifat teoretis dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, bukan sekadar keterampilan atau keahlian praktis (*skill*).

Sementara itu, Ibn Rusyd mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya. Dalam *Manâhij al-Adillah* Ibn Rusyd menulis,

---

223. Fakhry, *Al-Farabi*, hlm. 67.
224. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 164; Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 38.
225. Fakhry, *Al-Farabi*, hlm. 67.

"Ilmu adalah pengenalan (*ma'rifah*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya".[226]

Definisi ini didasarkan atas pemahaman bahwa objek-objek di sekitar kita bukanlah wujud yang otonom dan mandiri, melainkan bentuk-bentuk akibat dari suatu sebab. Oleh karena itu, ilmu yang sesungguhnya tentang suatu objek berarti berkaitan erat dengan sebab-sebab yang melingkupinya, yang dalam ajaran Aristoteles terdiri atas 4 macam: (1) sebab-sebab material (*al-asbâb al-mâdiyah*) berkaitan dengan bendanya; (2) sebab-sebab formal (*al-asbâb al-shûriyah*) berkaitan dengan bentuk; (3) sebab-sebab efisien (*al-asbâb al-fâ`ilah*) berkaitan dengan daya guna atau proses; (4) sebab-sebab final (*al-asbâb al-ghâiyah*) berkaitan dengan tujuan.[227]

Ilmu terhadap objek harus dikaitkan dengan sebab-sebab tersebut karena dari sebab-sebab inilah masing-masing benda mempunyai ciri khususnya yang menunjukkan esensi dan sifat-sifatnya, yang dari esensi dan sifat-sifat tersebut kemudian dapat didefinisikan dan diberi nama yang berbeda. Tanpa adanya sebab-sebab yang mendahului, sebuah benda tidak akan memiliki sifat khusus sehingga juga tidak dapat diberi nama atau definisi tersendiri. Semuanya akan menjadi sama saja.[228]

Selanjutnya, berdasarkan bentuknya, Ibn Rusyd membagi sebab menjadi dua bagian: sebab-sebab empirik (*syâhid*) dan sebab-sebab transenden (*ghaib*). Sebab, empirik adalah sebab-sebab yang dapat diamati secara langsung oleh indra, seperti panas api menyebabkan air mendidih, sedangkan sebab-sebab transenden adalah

226. Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 127. Selanjutnya disebut *Manâhij al-Adillah*. Dalam konteks ini, kata "ma`rifah" diterjemahkan dengan "pengenalan" bukan "pengetahuan", karena seperti ditulis Naquib Al-Attas dan Zainal Abidin Baqir, ada perbedaan antara "tahu" dan "kenal" dari segi intensitasnya. Kenal lebih intens daripada tahu dan menunjukkan hubungan yang sangat dekat dan timbal balik antara subjek dan objek. Menurut Naquib, konteks dan pemahaman ilmu dalam Islam lebih tepat dan dekat dengan makna "pengenalan" ini daripada "pengetahuan". Naquib Al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAQ, 2001), hlm. 52; Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Mujani (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 22.

227. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 784.

228. Fuad Ahwani, *Ibn Rushd*, hlm. 558. Lihat juga Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), hlm. 153.

sebab-sebab yang hanya dapat dipahami oleh rasio.[229] Berkaitan dengan ilmu, sebab-sebab empirik melahirkan apa yang disebut sebagai ilmu, sedangkan sebab-sebab transenden melahirkan hikmah (filsafat). Di sini Ibn Rusyd membedakan ilmu dengan filsafat dan bidang garapan masing-masing. Dalam *Manâhij*, Ibn Rusyd menulis,

> "Ilmu adalah pengenalan (*makrifah*) tentang sesuatu dengan sebab-sebabnya (yang empirik), sedang hikmah (filsafat) adalah pengenalan (tentang sesuatu) dengan sebab-sebabnya yang transenden". [230]

Keteraturan dan keharmonisan semesta ini, menurut Ibn Rusyd, dibentuk oleh hukum sebab akibat tersebut, baik dalam bentuknya yang empiris (*syâhid*) maupun non-empirik (*ghâib*). Kita tidak dapat menolak kenyataan tersebut. Menyangkal sebab-sebab efisien yang dapat dilihat secara nyata (*al-mahsûsât*) adalah omong kosong (*sophisme*) dan bertentangan dengan watak asli manusia.[231] Selain itu, menafikan sebab-sebab empirik berarti menutup jalan untuk memahami sebab-sebab transenden karena sebab-sebab transenden hanya dapat diketahui lewat pemahaman atas sebab-sebab empirik.[232] Oleh karena itu, Ibn Rusyd mempertanyakan mereka termasuk Al-Ghazali (1058-1111 M) yang menganggap hubungan sebab akibat tersebut sebagai kebiasaan.[233] Menurut Ibn

229. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 127.
230. Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 127.
231. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 691 dan 781; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 71. Li.lhat juga Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 558. Selanjutnya disebut *Ibn Rushd.* Pemikiran ini sama seperti doktrin Ibn Sina (980-1037). Menurutnya, ilmu bukan sekadar penjelasan tentang kondisi objektif suatu objek, melainkan berusaha mengungkap asal-usul ilahiyah dari objek yang dimaksud. Lihat Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, Bagian I: *Logic*, terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984), hlm. 153.
232. Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 128.
233. Sebelumnya, Al-Ghazali (1050-1111) memang menolak prinsip sebab akibat dan menganggapnya sebagai kebiasaan belaka. Alasannya didasarkan atas kemungkinan-kemungkinan munculnya mukjizat yang menyela kebiasaan alam, seperti tali menjadi ular dalam kasus Musa atau api tidak mampu membakar benda dalam kasus Ibrahim. Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 236.
Beberapa abad kemudian, David Hume (1711-1776), tokoh empirisme Barat, juga menyatakan hal yang sama. Menurutnya, bola A yang bergerak setelah dibentur bola B, tidak menunjukkan hubungan sebab akibat. "Terjadi setelah" bagaimanapun bukanlah "terjadi dari"; dan tidak menjadi masalah bagaimanapun teraturnya kejadian itu, "terjadi setelah" tidak dapat membentuk bukti tentang "terjadi dari", dan juga tidak menjelaskan atau membenarkannya. Di sini masih diperlukan bukti lain yang selain pengulangan semata. "Terjadi setelah" adalah pengulangan sedang "terjadi dari" adalah kausalitas. Yang

Rusyd, kata-kata "kebiasaan" adalah istilah yang membingungkan. Apa yang dimaksud dengan kebiasaan? Kebiasaan siapa? Kebiasaan pelaku, kebiasaan benda-benda, atau kebiasaan kita membentuk kebiasaan di sekitar hal-hal semacam itu?[234]

Selanjutnya, berdasarkan sifat objek, Ibn Rusyd membagi ilmu dalam dua bagian: ilmu partikular (*al-`ilm al-juz'iyyât*) dan ilmu universal (*al-`ilm al-kulliyât*). Ilmu partikular adalah ilmu-ilmu yang didasarkan atas wujud-wujud empirik yang bersifat partikular, sedangkan ilmu universal adalah ilmu-ilmu yang didasarkan atas wujud-wujud metafisik yang bersifat universal. Meski demikian, wujud-wujud universal yang bersifat metafisik ini bukan berarti tidak mempunyai wujud tersendiri. Menurut Ibn Rusyd, wujud-wujud metafisik yang menjadi objek-objek ilmu universal mempunyai wujud tersendiri yang bersifat universal yang ada dan dapat dipahami dalam pikiran (*intelligible*).[235] Dalam *Tahâfut*, Ibn Rusyd menyatakan:

> "Wujud-wujud universal berada dalam pikiran (*adzhân*) bukan dalam realitas empirik (*a`yân*), sebagaimana yang dimaksudkan oleh para filosof bahwa yang dimaksud universal adalah wujud yang ada dalam pikiran bukan wujud dalam realitas empirik. Meski demikian, hal itu bukan berarti ia tidak ada wujudnya sama sekali. Ia adalah wujud potensial (*maujûdah bi al-quwwah*) bukan wujud aktual (*maujûdah bi al-fi`l*). Jika dikatakan tidak ada wujudnya sama sekali adalah omong kosong".[236]

Menurut Ibn Rusyd, yang penting dicatat di sini, ilmu manusia berdasarkan atas wujud-wujud di atas. Dalam *Tahâfut* dan *Dhamîmah*, Ibn Rusyd menyatakan secara tegas, "wujud-wujud inilah yang menjadi sumber pengetahuan manusia".[237] Wujud-wujud ini bukan wujud tetap, tetapi senantiasa berubah sehingga

---

terakhir ini, jika benar diketahui, memberikan pengetahuan apodeiktik, kapasitas untuk memprediksikan dan pengulangan yang penting. Namun, pengulangan itu sendiri tidak pernah dapat membentuk bukti penting. Kecurigaan bahwa hal itu terjadi secara kebetulan atau bergantung tidak akan pernah hilang. David Hume, *A Tratise on Human Nature*, I, dalam (ed.) TH. Green (London: Longmans, 1874), hlm. 534; Ismael R. Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, ter. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 353.

234. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 786.

235. *Ibid.*, II, hlm. 701.

236. *Ibid.*, I, hlm. 205.

237. *Ibid.*, II, hlm. 711; Ibn Rusyd, "Dhamîmah al-Mas'alah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 41. Selanjutnya disebut *Dhamîmah*.

pengetahuan kita juga berubah sesuai dengan perubahan wujud-wujud tersebut. Dalam *Manâhij* Ibn Rusyd menyatakan:

> "Ilmu harus mengikuti realitas wujud. Ketika realitas wujud (berubah): suatu ketika aktual dan suatu ketika potensial, maka ilmu terhadap dua bentuk wujud tersebut harus berbeda (berubah)".[238]

Pernyataan yang sama juga disampaikan dalam *Fashl al-Maqâl.* Di sini Ibn Rusyd mengatakan, "*ilmu manusia berubah sesuai dengan perubahan wujud yang menjadi objeknya. Ini syarat mutlak bagi ilmu muhdats (ilmu manusia) yang didasarkan atas realitas wujud*".[239] Pernyataan ini disampaikan sekaligus untuk membedakan ilmu manusia dengan ilmu Tuhan. Menurutnya, ilmu manusia muncul dari realitas wujud, sedang ilmu Tuhan justru melahirkan realitas wujud.

Dengan demikian, konsep ilmu Ibn Rusyd terdiri atas tiga prinsip dasar: (1) objeknya berupa wujud fisik, (2) berkaitan dengan sebab-sebab fisik (*syahid*) yang melatarbelakangi, (3) dihasilkan lewat analisis yang valid dan meyakinkan.[240]

Berdasarkan uraian di atas, tampak ada dua perbedaan yang cukup mendasar antara Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Pertama, dapat dilihat pada definisi yang digunakan. Seperti tampak pada definisi di atas, Al-Farabi mengaitkan konsep ilmunya dengan keyakinan dalam hati. Konsep ini sama seperti yang diberikan A-Ghazali (1058-1111 M) dan Al-Jurjani. Dalam kitabnya masing-masing, Al-Ghazali dan Ibn Muhammad al-Jurjani (1339–1414 M) menulis demikian:

> "Ilmu adalah sesuatu yang di dalamnya objek ilmu tersingkap secara jelas tanpa ada kemungkinan salah dan ragu".[241]

> "Ilmu adalah kepercayaan secara pasti sesuai dengan kenyataannya".[242]

---

238. Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 71.
239. Ibn Rusyd, "Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bain al-Syarî`ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, hlm. 23. Seterusnya disebut *Fashl al-Maqâl.*
240. Pernyataan ini untuk membedakan secara tegas dan jelas antara ilmu dan filsafat. Dalam pengertian yang digunakan Ibn Rusyd, *ilmu* mengacu pada objek-objek yang bersifat fisik, sedang *filsafat* mengacu pada objek yang bersifat metafisik.
241. Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dhalâl" dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 537. Selanjutnya disebut *al-Munqidz min al-Dhalâl.*
242. Al-Jurjani, *Kitâb al-Ta`rîfât* (Jeddah: al-Karamain, t.th.), hlm.155.1

Konsep ilmu tersebut, dalam Al-Ghazali (1058-1111 M), berkaitan dengan sesuatu yang bersifat intuitif atau ilham. Menurutnya, ilmu-ilmu model intuitif inilah yang dapat memberikan kepastian dan keyakinan dalam hati karena ilmu-ilmu model lainnya masih menyisakan keragunan.[243] Pada Al-Farabi, ternyata juga tidak jauh dari konsep tersebut. Sebab, seperti yang tampak pada bagian-bagian pembahasan berikutnya, Al-Farabi mengaitkan konsep ilmunya dengan bimbingan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) yang juga bersifat intuitif.

Sementara itu, Ibn Rusyd secara eksplisit tidak menyebut adanya ketentuan "keyakinan" tersebut. Akan tetapi, yang menarik untuk dikaji, secara etimologi Ibn Rusyd menggunakan istilah *ma'rifat* dalam definisi ilmunya, bukan *idrâk* seperti yang digunakan Al-Bazdawi (1029-1101 M), yaitu *menangkap objek ilmu sesuai apa adanya*.[244] Istilah "ma'rifah" ini sendiri paling tidak mengimplikasikan dua hal penting. Pertama, adanya hubungan timbal balik yang baik dan dekat antara subjek dan objek, sedangkan istilah *idrâk* hanya menunjukkan hubungan satu arah dari subjek kepada objek.[245] Oleh karena itu, dalam konteks ini istilah *ma`rifat* diterjemahkan dengan "pengenalan" bukan "pengetahuan" karena "kenal" mempunyai hubungan yang lebih intens dibanding "tahu".[246] Kedua, pemahaman atau pengenalan subjek pada objek adalah bersifat parsial dan sederhana (*idrâk al-juz'i wa al-basîth*). Oleh karena itu, dalam hubungan dengan Tuhan, misalnya, kalimat yang dipakai adalah *arif* bukan *`alim*: *`ariftu billah* dan bukan *`alimtu billah* karena pengetahuan dan hubungan seseorang pada-Nya betapapun jauh dan dalamnya masih tetap dianggap sangat parsial dan sederhana.[247]

Perbedaan *kedua* di antara kedua tokoh adalah terletak pada arah atau tujuan dari pemahaman terhadap objek. Ibn Rusyd, seperti tampak pada definisi dan uraian di atas, secara eksplisit mengarahkan pada ditemukannya hubungan dan sebab-sebab yang melatarbelakangi objek, sedangkan Al-Farabi lebih mengarahkan diri pada ditemukannya hakikat atau substansi objek. Perbedaan ini, menurut peneliti, merupakan konsekuensi logis dari pola pemikiran kedua tokoh yang

243. Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm.537.
244. Al-Bazdawi, *Kitâb Ushûl al-Dîn* (Kairo: Dar al-Kutub, 1963), hlm.10.
245. A Warson, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).
246. Naquib Al-Attas, *Risalah*, hlm. 52; Naquib Al-Attas, *Islam*, hlm. 22.
247. Ibrahim Anis, *Mu`jam al-Wasîth*, I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 624 & 320.

memang berbeda: Al-Farabi dikenal sebagai pengikut dan pemikir Neo-Platonis, sedangkan Ibn Rusyd dikenal sebagai pengikut dan pemikir Aristotelian.

Secara ontologis, pola pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd memang berbeda, yang kemudian berdampak pada perbedaan pandangannya tentang ilmu dan konsep epistemologinya. Pemikiran ontologi Al-Farabi, seperti dapat dikaji dalam konsepnya tentang emanasi (*faidh*) dapat diklasifikasikan sebagai pemikiran idealis, yang mana entitas-entitas yang bersifat idea atau metafisis, dinilai sebagai sesuatu yang sesungguhnya dan riil, atau paling tidak lebih dahulu dan utama daripada entitas-entitas yang bersifat material.[248] Dalam teori emanasi, Al-Farabi menyatakan bahwa seluruh realitas yang ada, spiritual maupun material, muncul dari Yang Pertama atau Sebab Pertama yang bersifat metafisis lewat pancaran (*faidh*) seperti seberkas sinar keluar dari matahari atau panas muncul dari api. Pancaran ini memunculkan wujud-wujud secara berurutan dan berjenjang, mulai dari entitas yang sangat gaib metafisis sampai pada entitas yang bersifat metarial. Yang pertama muncul adalah realitas-realitas metafisis dan yang terakhir adalah realitas-realitas fisik. Menurut Al-Farabi, realitas-realitas yang muncul tersebut tidak berada pada derajat yang sama, tetapi bertingkat-tingkat secara hierarkis, yang mana realitas metafisis yang keluar lebih dahulu dan dekat dengan Sebab Pertama dianggap lebih mulia dibanding realitas-realitas lain yang bersifat fisik yang baru muncul kemudian, dan begitu seterusnya; semakin jauh dari Sebab Pertama berarti semakin rendah nilai dan posisinya.[249]

Sebaliknya, pemikiran ontologi Ibn Rusyd, seperti dapat dilihat dalam konsepnya tentang teori gerak (*ḫarakah*) dapat diidentifikasikan sebagai realis, yang mana entitas-entitas yang bersifat nyata, empirik, digunakan sebagai dasar atau

248. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 314.

249. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 96. Al-Farabi, *al-Madînah al-Fâdhilah* (Beirut: Maktabah al-Kathulikiyah, 1964), hlm. 55. Berkaitan dengan masalah mengapa Sebab Pertama harus beremanasi atau mewujudkan wujud-wujud lain, ada sebuah hadis qudsi yang menyatakan bahwa hal itu dilakukan agar keindahan dan kemulian-Nya bisa dilihat. Keindahan-Nya akan "tanpa arti" tanpa adanya wujud lain yang menyaksikan-Nya. *'Kuntu kanzan makhfiyyan fa aḫbabtu 'an u`rafa fa khalaqtu al-khalq likay u`rafa'* (Aku adalah Perbendaraan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk agar Aku dapat dikenali)
Akan tetapi, Al-Farabi sendiri menyatakan bahwa emenasi tersebut memang begitulah adanya tanpa ada tujuan-tujuan pribadi dari Tuhan, seperti demi kehormatan, kenikmatan, atau kesempurnaan karena Tuhan adalah Maha Segalanya atas Dirinya sendiri. Ia tidak butuh yang lain. Al-Farabi, *al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 56.

pijakan berpikir.[250] Dalam teori gerak yang kemudian berujung pada kesimpulan bahwa Tuhan sebagai Penggerak terakhir, tidak didasarkan atas renungan filosofis, tetapi pada teori fisika yang dibangun berdasarkan atas pengamatannya pada benda-benda fisik. Yaitu, bahwa benda-benda fisik pada dasarnya adalah diam. Akan tetapi, yang terjadi ternyata bergerak dan ketika dipahami bahwa tidak ada gerakan tanpa sentuhan dari luar, maka dikonsepsikan adanya *entelechy* untuk mahluk hidup, *nous* untuk bintang-bintang, dan *Causa Prima* untuk alam semesta secara keseluruhan. Semua penggerak tersebut bekerja pada eter yang pada gilirannya bekerja pada benda-benda membentuk rantai penyebab gerak yang berujung pada sebuah Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak, yaitu Allah Swt.[251] Itulah perbedaan pemikiran ontologis antara Al-Farabi dan Ibn Rusyd yang kemudian berdampak pemikirannya yang lain, termasuk di dalamnya konsepnya tentang ilmu dan epistemologinya yang dikaji ini.

Secara ringkas, konsep Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang ilmu dapat digambarkan dalam bagan berikut.

Bagan 2
Konsep Ilmu Al-Farabi & Ibn Rusyd

No		Al-Farabi	Ibn Rusyd
1	Definisi	Kepastian yang dicapai jiwa tentang suatu objek lewat metode yang valid	Pengenalan (*ma`rifat*) tentang suatu objek dengan sebab-sebab yang melingkupinya
2	Tujuan	Memahami esensi atau hakikat objek (Platonis)	Memahami prinsip-prinsip kausalitas objek (Aristotelian)
3	Sifat Subjek Kajian	Premis yang pasti dan universal	Realitas fisik
4	Proses/ Metode	Metode yang valid dan menyakinkan	Metode yang valid dan menyakinkan
5	Klasifikasi ilmu	(a) Berdasarkan perbedaan subjek, ilmu dibagi 4: metafisika, matematika, politik, dan fisika; (b) berdasarkan ruang lingkup, ilmu dibagi 2: ilmu partikular-universal. Partikular hanya mengkaji bagian-bagian dari realitas, universal mengkaji hal-hal yang tidak terbatas	(a) Berdasarkan perbedaan subjek dan sebab-sebabnya, pengetahuan dibagi 2: apa yang disebut ilmu (*al-'ilm*) dan apa yang disebut hikmah (*al-hikmah*), ilmu dikaitkan dengan sebab fisik sedang hikmah dikaitkan dengan sebab-sebab transenden; (b) berdasarkan perbedaan sifat subjek, ilmu dibagi 2: partikular dan universal, partikular mengkaji wujud-wujud empirik, universal mengkaji wujud-wujud metafisik.

250. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 328.

251. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, hlm. 313; Armahedi Mahzar, "Pangantar" dalam Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. xvii-viii.

B. SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN

Masalah sumber pengetahuan adalah problem pertama dan fundamental dalam pembahasan epistemologi. Dari mana kita mendapatkan pengetahuan? Adakah suatu sumber pengetahuan? Dalam kajian filsafat Barat dikenal ada tiga sumber pengetahuan. Pertama, persepsi indra, yaitu pengetahuan berasal dari apa yang kita lihat, dengar, cium, dan cicipi. Jelasnya, pengetahuan berasal dari pengalaman-pengalaman konkret. Pemahaman ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai aliran empirisme, suatu aliran pemikiran yang menyakini bahwa pengetahuan kita bersumber pada pengamatan indra yang diperoleh dari data-data empirik. Bagi kebanyakan mereka, tidak ada pengetahuan di samping persepsi indra.[252] Pada abad ke-18 M, John Locke (1632-1704 M) menganggap rasio sebagai sepotong lilin dan lilin akan membentuk apa yang ditekankan kepadanya. Maksudnya, rasio hanya mencatat kesan-kesan yang datang dari luar. Data-data empirik dari luar yang diperoleh lewat indra itulah yang menentukan, bukan rasionya.[253] Dalam perkembangannya, kaum empirisme radikal menganggap bahwa paham ini sebagai puncak peradaban manusia. Auguste Comte (1798-1857 M), seorang tokoh positivisme, membagi perkembangan nalar manusia dalam tiga tahap: tahap teologi atau fiktif, tahap metafisis atau abstrak, dan terakhir tahap positif atau empirik.[254] Artinya, pengetahuan yang diperoleh dari indra berdasarkan data-data empirik adalah pengetahuan yang tertinggi dan paling menyakinkan.

Kedua, rasio. Keyakinan rasio sebagai sumber pengetahuan ini kemudian melahirkan aliran rasionalisme. Menurut aliran ini, manusia dapat mengetahui apa yang dipikirkan dan bahwa rasio mempunyai kemampuan untuk mengungkap kebenaran dengan dirinya sendiri. Dalam bentuknya yang lebih ekstrem, rasionalisme berpendirian bahwa manusia dapat mencapai pengetahuan yang menyakinkan dan tak terbantahkan tanpa pengalaman indra.[255] Tegasnya, rasio

---

252. Harold Titus et al, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 199.
253. John Locke, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1689), hlm. 104; lihat juga Louis P. Pojman, *Philosophical Traditions A Text with Readings* (New York: Wadsworth, 1998), hlm. 213.
254. Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974), hlm. 25-8.
255. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 201-202.

adalah faktor yang menentukan pengetahuan. Immanuel Kant (1724-1804 M), menurut Hartnack, secara tegas menyatakan bahwa rasiolah yang menentukan realitas, bukan sebaliknya. Menurut Kant, apa yang tampak beragam dalam dunia empirik ini sesungguhnya tidak dapat menunjukkan "identitasnya" sendiri. Mereka berada pada posisi yang sama dan tanpa perbedaan. Rasio dan nalar manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan yang lain: yang menyebutkan adanya warna merah, hijau, kuning, biru, dan seterusnya.[256] Artinya, rasiolah yang menentukan "eksistensi" realitas empirik dan bukan sebaliknya.

Ketiga, intuisi, yaitu pengetahuan langsung yang tidak merupakan hasil dari pemikiran secara sadar atau persepsi indra. Namun, dalam kajian filsafat Barat, intuisi ini agaknya belum sepenuhnya diterima sebagai sumber pengetahuan, melainkan baru pada tahap "mungkin".[257] Mario Augusto Bunge (1919-) secara tegas bahkan menyatakan bahwa intuisi bukan merupakan metode yang aman untuk dipakai karena ia dapat mudah tersesat dan mendorong pada pengakuan-pengakuan yang tidak masuk akal. Oleh karena itu, kebenaran intuisi harus ditopang dengan data-data indra dan konsep-konsep akal. Kebenaran intuisi yang tidak didukung data indra dan akal kalah nilainya dibanding kebenaran lain yang didukung bukti meski tanpa intuisi.[258]

Menurut Al-Jabiri (1936-2010 M), dalam khazanah pemikiran Islam juga dikenal tiga sumber pengetahuan yang masing-masing dikenal dengan kelompok *bayâniyyûn* (tekstualis), *burhâniyyûn* (rasionalis), dan *irfâniyyûn* (intuisis). Namun, berbeda dengan Barat yang lebih mengedepankan unsur indra dan rasio serta agak mengenyampingkan intuisi, pemikiran Islam justru memberikan posisi yang tidak kalah penting pada sumber yang disebut terakhir ini, bahkan sangat utama dalam kalangan tertentu. Ibn Arabi (1165-1240 M), misalnya, seorang tokoh intuisi Islam, menyatakan bahwa kebenaran intuisi lebih unggul daripada apa yang diperoleh indra dan rasio. Indra dan rasio memang dapat menjadi sumber kebenaran, tetapi masih sangat terbatas. Indra hanya mampu menangkap apa yang

256. Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967), hlm. 7.
257. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 204.
258. Mario Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962), hlm. 25.

tampak (*mahsûsât*) yang itu sangat rentan salah, sementara rasio sendiri meski mampu menjangkau apa yang ada di balik alam indriawi ia masih belum mampu menjangkau yang transenden. Indra dan rasio baru pada tahap mendekati hakikat dan belum tahap mencapai hakikatnya itu sendiri, yang dalam istilah Henry Bergson (1859-1941 M) baru tahap "pengetahuan mengenai" (*knowledge about*) belum tahap "pengetahuan tentang" (*knowledge of*).[259] Intuisi adalah satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya yang mampu menangkap hakikat realitas yang transenden.[260] Sebelumnya, pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Al-Ghazali (1058-1111 M).[261]

Al-Farabi dan Ibn Rusyd seperti yang akan dikaji, mempunyai pandangan tersendiri yang khas. Pandangan masing-masing yang Farabian dan Rusydian benar-benar mempunyai ciri tersendiri dan berbeda dengan aliran-aliran tersebut.

1. Intelek Aktif

Al-Farabi, sebagaimana para pemikir dan filosof lainya, tidak mengabaikan peran pokok rasio. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa kemampuan berpikir adalah kekuatan utama manusia untuk memahami suatu objek. Dengan kemampuan tersebut, manusia memperoleh ilmu-ilmu (*al-`ulûm*), mengembangkan seni dan industri (*shinâ`ât*), serta membedakan antara tindakan yang baik dan buruk. Al-Farabi membagi kemampuan berpikir dalam dua bagian: teoretis (*nazharî*) dan praktis (*`amalî*). Kemampuan berpikir praktis sendiri terbagi dalam dua bagian: sebagai bentuk keterampilan dan reflektif (*fikriyah*).[262] Kemampuan teoretis adalah kemampuan berpikir yang biasa digunakan untuk mengetahui eksistensi-eksistensi sedemikian rupa sehingga kita tidak dapat membuatnya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Misalnya, angka tiga adalah bilangan ganjil dan bilangan empat adalah bilangan genap. Kita tidak dapat mengubah bilangan tiga menjadi bilangan genap dan mengubah bilangan empat menjadi bilangan ganjil. Hal itu berbeda sama sekali, misalnya, ketika kita

---

259. Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144-145.
260. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.), hlm. 38-39.
261. Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dhalâl" dalam *Majmûah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 539. Selanjutnya disebut *al-Munqidz min al-Dhalâl.*
262. Al-Farabi, *Aphorisme of the Statesman*, terj dan ed. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hlm. 63.

berhadapan dengan sepotong kayu. Di sini kita dapat mengubahnya menjadi sesuatu yang berbentuk lingkaran atau lainnya dari bentuk sebelumnya yang berupa bujur sangkar, misalnya.

Kemampuan berpikir praktis (*'amalî*) adalah sesuatu yang dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa sesuatu objek dengan yang lain sehingga kita dapat menciptakannya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Contoh dari kemampuan jenis ini dapat dilihat pada bidang-bidang keterampilan, seperti pertukangan, pertanian, dan pelayaran. Adapun daya reflektif (*fikriyah*) adalah kemampuan yang digunakan untuk mempertimbangkan hal-hal yang hendak dilakukan, ketika kita ingin mengetahui apakah hal tersebut mungkin atau tidak, dan jika mungkin bagaimana caranya.[263]

Menurut Al-Farabi, daya berpikir teoretis berfungsi untuk menerima bentuk-bentuk objek tertentu yang bersifat universal dan immaterial, yang disebut sebagai objek intelektual, *ma'qûlât* (*intellegibles*). Bentuk-bentuk objek tersebut terbagi menjadi dua macam: (1) bentuk-bentuk universal yang diabstraksikan dari materi-materi, (2) bentuk-bentuk yang senantiasa terjaga aktualitasnya, yakni bentuk-bentuk yang tidak dan tidak pernah berwujud dalam materi. Jenis objek pengetahuan yang terakhir ini mengarah pada Sebab Pertama (Kausa Prima), diikuti kemudian oleh inteligensi-inteligensi terpisah (*al-'uqûl al-mufâriqah*) dan yang terakhir adalah intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*).[264] Dengan pemahaman tersebut berarti objek intelektual Al-Farabi sangat luas, bukan sekadar yang bersifat material-empirik seperti dalam kebanyakan pengetahuan modern, melainkan merentang dari realitas yang indriawi (*mahsûsât*) sampai realitas non-indriawi (*ma'qûlât*), bahkan Tuhan sendiri. Statemen ini penting disampaikan untuk memahami bab berikutnya, tentang isi dan objek pengetahuan, dan perbedaannya dengan pemikiran lain, khususnya yang sekarang.

Menurut Al-Farabi, setiap manusia mempunyai "watak bawaan tertentu" yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal seperti di atas. Watak tersebut disebut intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*). Intelek ini "berisi"

263. *Ibid.*
264. Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madîna al-Fâdhila* (*On the Perfect State*), terj dan ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 197.

potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*). Namun, menurut Al-Farabi, proses abstraksi dari intelek potensial itu sendiri tidak akan terjadi kecuali ada "cahaya" dari intelek aktif.[265] Al-Farabi menganalogikan hubungan intelek aktif dengan intelek potensial ini seperti hubungan matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah selama ia memberikan penyinaran pada mata yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka, melainkan pula cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, "cahaya" intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, objek-objek intelektual menjadi aktual dan intelek aktual mampu memahaminya, bahkan kemudian juga memahami intelek aktif itu sendiri.[266]

Proses aktualisasi subjek dan objek intelektual oleh intelek aktif tersebut, dalam diri manusia, terjadi lewat daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), praktis maupun teoretis. Daya pikir praktis berkaitan dengan objek-objek partikular yang ada (*hâdhirah*) maupun yang akan ada (*mustaqbal*), sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan segala sesuatu yang tidak dapat dijangkau daya pikir praktis. Meski demikian, daya pikir sebenarnya tidak menerima aktualisasi langsung dari intelek aktif, tetapi lewat daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Daya imajinasi inilah yang menerima aktualisasi dari intelek aktif yang kemudian meneruskannnya kepada daya pikir, praktis maupun teoretis. Dalam *Mabâdi'*, Al-Farabi menuliskan sebagai berikut.

> "Intelek aktif menjadi sebab yang mengubah objek-objek rasional yang bersifat potensial menjadi aktual dan yang mengubah intelek potensial menjadi intelek aktual. Jalan menjadi intelek aktual ini adalah daya pikir, yang terdiri atas daya pikir teoretis dan praktis, di mana daya pikir praktis adalah segala sesuatu

---

265. *Ibid.*, hlm. 198.
266. *Ibid.*, hlm. 200; Al-Farabi, "Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql", dalam Friedrich Dieterichi (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 47. Selanjutnya disebut *Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql.*

> yang berkaitan dengan partikular-partikular yang ada dan yang akan ada, sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan objek-objek rasional yang tidak bersifat praktis. Meski demikian, daya pikir sesungguhnya tidak memperoleh pengetahuan langsung dari Intelek aktif yang posisinya sama seperti cahaya matahari bagi mata melainkan lewat perantara daya imajinasi. Karena adanya dua bentuk daya pikir tersebut, maka intelek aktif memberikan pengetahuan kepadanya lewat daya imajinasi terkadang berupa objek-objek rasional yang dapat dicapai oleh daya pikir teoretis dan terkadang berupa objek-objek partikular indriawi yang menjadi bagian daya pikir praktis".[267]

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan "ruh suci" (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Intelek aktif adalah "gudang" sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bertemu dan bersatu dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) sehingga ia dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.[268]

Dengan demikian, apa yang menjadi sumber pengetahuan dalam perspektif Al-Farabi adalah intelek aktif, bukan objek-objek yang bersifat material-empirik maupun non-empirik juga bukan rasio semata. Sebab, intelek aktif inilah yang telah membuat realitas-realitas wujud yang awalnya merupakan bentuk universal dan sederhana menjadi aktual dan di sisi lain membimbing intelek potensial manusia untuk mampu menangkapnya sehingga memunculkan apa yang disebut pengetahuan.

2. Wahyu dan Realitas

Ibn Rusyd seperti diuraikan di depan, mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan tentang objek dengan sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya. Objek-objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek-objek indriawi (*mudrak bi al-hawâs*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-`aql*). Objek indriawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk

---

267. Al-Farabi, *Mabâdi',* hlm. 218.
268. Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâ'il,* hlm. 64.

lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut, sedangkan objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek indriawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya.[269] Dua macam bentuk objek ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.[270] Objek-objek indriawi melahirkan ilmu fisika atau sains, sedangkan objek-objek rasional memunculkan filsafat (*hikmah*). Bentuk-bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.[271]

Oleh karena itu, dalam *Dhamîmah,* Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia.*[272] Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan Tuhan dan manusia sebenarnya sama-sama berkaitan dengan suatu objek. Perbedaan di antara keduanya terletak pada posisinya dengan objek. Pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya pada wujud objek, material, maupun rasional sehingga dianggap temporal (*hudûts*), sementara pengetahuan Tuhan justru penyebab dari munculnya wujud-wujud objek sehingga bersifat *qadîm.*[273]

Dengan konsep seperti itu, Ibn Rusyd sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pemikir empirik. Seperti banyak ditulis dalam buku sejarah pemikiran Ibn Rusyd, gagasan ini memang telah memberikan pengaruh besar bagi perkembangan paham empirisme di Eropa abad-abad Renaisans. Namun, berbeda dengan pemikiran tokoh-tokoh empirisme Barat, seperti John Locke (1632-1704 M) yang menggambarkan jiwa atau rasio sebagai papan kosong,[274] atau David Hume (1711-1776 M) yang menganggap rasio hanya berisi deretan kesan-kesan dari alam indra,[275] Ibn Rusyd justru memberi peran yang signifikan bagi rasio. Menurut Ibn

269. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut,* II, hlm. 558 & 958.
270. *Ibid.*, hlm. 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 71.
271. Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 127-8.
272. Ibn Rusyd, *Dhamîmah al-Mas'alah*, 41; M. Imarah, *al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 87.
273. Ibn Rusyd, *Ibid.*
274. John Locke, *An Essay Concerning*, hlm. 104.
275. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, hlm. 534.

Rusyd, rasio bukan seperti botol kosong yang hanya siap untuk diisi pengetahuan, melainkan jiwa yang aktif untuk mencari pengetahuan.[276] Rasio seperti yang akan diuraikan pada bab berikutnya adalah sarana yang penting untuk menggali pengetahuan. Perbedaan antara Ibn Rusyd dengan kaum empirisme tentang posisi dan peran rasio tersebut, disebabkan oleh perbedaan pandangan keduanya dalam melihat realitas yang dijadikan objek pengetahuan. (1) Dalam pemahaman kaum empiris, objek pengetahuan hanya terdiri atas satu macam bentuk, yaitu bentuk materialnya, sementara objek pengetahuan dalam pandangan Ibn Rusyd tidak hanya bersifat material indriawi (*mahsûsât*), tetapi juga non-material (*intelligibles* atau *ma`qûlât*). (2) Dalam kebanyakan pemikiran kaum empiris-materialis, khususnya materialisme klasik, objek dipandang sebagai sesuatu yang otonom,[277] sedangkan dalam pemikiran Ibn Rusyd justru dikaitkan dengan keyakinan dan peran aktif Tuhan. Implikasinya, semesta dan terutama rasio bukan sekadar benda material yang pasif, melainkan kepanjangan tangan Tuhan yang berfungsi secara aktif untuk mengungkap dan menjelaskan kebesaran-Nya.[278] Berdasarkan fenomena-fenomena partikular, rasio bertugas mencari sebab-sebab dan prinsip-prinsipnya sehingga ditemukan prinsip-prinsip universalitasnya untuk dapat dipergunakan demi kebaikan manusia.[279]

Berdasarkan uraian tersebut, konsep sumber pengetahuan Ibn Rusyd tampaknya merupakan pemikiran empiris yang rasional. Kita dapat menyebutnya sebagai *empirisme kritis*, suatu pemikiran empirik tetapi masih memberikan ruang dan peran yang cukup pada rasio. Peran yang diberikan pada rasio ini masih begitu besar melebihi kalangan yang disebut Kattsoff sebagai empirisme logis, yaitu suatu mazhab pemikiran Barat yang menyusun pengetahuan secara logis dan memverifikasinya berdasarkan data-data empirik.[280]

Selain berdasarkan atas realitas-realitas wujud, pengetahuan Ibn Rusyd juga didasarkan atas sumber lain. Menurut Ibn Rusyd, realitas-realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio dan rasio manusia

276. Imarah, *al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah*, hlm. 88.
277. Harold Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, hlm. 298-99.
278. Ismael R. Faruqi, *Atlas Islam*, hlm. 353.
279. Ibn Ruyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 23.
280. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, hlm. 121.

sendiri mempunyai kelemahan-kelemahan dan keterbatasan-keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukuran-ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip-prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisis realitas-realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rusyd, diperlukan sumber lain yang tidak berasal dari realitas. Sumber yang dimaksud adalah inspirasi dari langit atau wahyu (*wahy*). Dalam *Manâhij* ia menulis,

> "Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria-kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul.......... semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*'ilm*), teknologi (*shinâ'ah*) atau filsafat (*hikmah*)".[281]

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat, sedangkan wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*'ulûm al-syar'iyyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan, tetapi selaras dan berkaitan karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.[282]

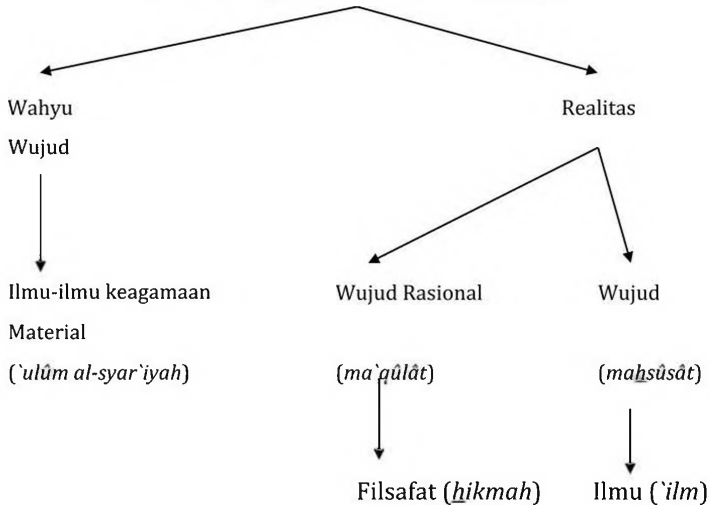
Hubungan yang selaras antara wahyu dan rasio di atas, dapat dilihat juga pada posisi penting rasio dalam wahyu. Menurutnya, rasio mempunyai peran besar dalam proses pemahaman terhadap wahyu seperti juga yang terjadi dalam proses pemahaman terhadap realitas. Yaitu, ia bertindak sebagai sarana untuk

281. Ibn Rusyd, *Manâhij al-Adillah*, hlm. 117.
282. Ibn Ruyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 19.

menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil[283] sehingga terjadi rasionalitas dalam ilmu-ilmu keagamaan. Namun, berbeda dengan rasionalitas sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalitas ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al-syar`î*), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.[284]

Doktrin dua bentuk sumber pengetahuan tersebut merupakan salah satu usaha Ibn Rusyd untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, agama dan filsafat. Namun, penyelesaian seperti ini agaknya bukan tidak menimbulkan masalah. Di Eropa, doktrin ini dipopulerkan oleh Siger de Brabant (1240-1281 M) dengan istilah "kebenaran ganda" dan telah memunculkan pertentangan sengit sehingga sebagian besar karya-karya Ibn Rusyd yang dianggap menyulut persoalan tersebut dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbone, Prancis, tahun 1277.[285] Namun, lepas dari dampak negatif yang ditimbulkan dari doktrin kebenaran ganda tersebut, jika dua konsep sumber pengetahuan di atas digabungkan, maka pemikiran Ibn Rusyd tentang masalah ini dapat diistilahkan dengan *empirisme-kritis-religius*.

283. *Ibid.*, hlm. 20.
284. *Ibid.*, hlm. 31.
285. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 116.

Bagan 3
Sumber Pengetahuan Menurut Ibn Rusyd

Berdasarkan uraian di atas, perbedaan pandangan antara Al-Farabi dan Ibn Rusyd dalam soal sumber pengetahuan tampak jelas. Al-Farabi mendasarkan pada intelek aktif, sedangkan Ibn Rusyd pada realitas dan wahyu. Konsep yang diusung oleh keduanya benar-benar berbeda satu sama lain dan juga berbeda dengan aliran-aliran yang dikenal saat ini, yaitu rasionalisme dam empirisme. Al-Farabi tidak dapat dikategorikan sebagai kelompok rasionalis sebagaimana yang umumnya dipahami, karena konsep rasio Al-Farabi tidak bersifat mandiri, tetapi harus di bawah bimbingan intelek aktif yang bersifat metafisik. Begitu juga Ibn Rusyd tidak dapat dimasukkan dalam kelompok empiris karena ia memberikan ruang sangat besar pada kemampuan rasio. Selain itu, ia juga masih menggantungkan diri pada wahyu karena ada hal-hal lain yang tidak dapat diambil dari data empirik maupun dianalisis oleh kemampuan rasio.

Secara lebih jelas perbandingan antara Al-Farabi dan Ibn Rusyd dalam soal sumber pengetahuan dapat dilihat dalam bagan berikut.

Bagan 4
Konsep Al-Farabi dan Ibn Rusyd (dan lainnya)
tentang Sumber Pengetahuan

	Tokoh	Sumber Pengetahuan	Keterangan
1	Al-Farabi	Intelek aktif (*al-aql al-fa`âl*)	Intelek Aktif adalah sumber semua bentuk pengetahuan, baik yang rasional teoretis (*ma'qûlât*) maupun praktis indriawi (*mahsûsât*).
2	Ibn Rusyd	- Wahyu - Realitas (fisik dan non-fisik)	Wahyu dan realitas adalah dua sumber pengetahuan yang berbeda tetapi saling melengkapi.
3	(Al-Ghazali dan Ibn Arabi)	Intuisi, rasio, dan persepsi indra	Mengunggulkan intuisi kemudian rasio dan indra

C. REALITAS WUJUD SEBAGAI SUMBER DAN OBJEK PENGETAHUAN

Realitas wujud sebagaimana tampak dalam uraian di atas, adalah bagian yang tidak terpisahkan dari konsep ilmu Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Al-Farabi menempatkannya sebagai objek-objek yang diaktualkan oleh intelek aktif sehingga dapat dipahami oleh rasio, sedangkan Ibn Rusyd memposisikannya sebagai salah satu dari sumber pengetahuan di samping wahyu. Oleh karena itu, pembahasan tentang realitas wujud ini menjadi sesuatu yang sangat penting, bukan dalam perspektif ontologisnya, melainkan dalam kaitannya sebagai objek dan sumber pengetahuan sebagaimana yang disampaikan Al-Farabi maupun Ibn Rusyd.

Ada tiga hal yang akan dibahas dalam subbab ini: (1) konsep wujud Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Bagaimana konsep kedua tokoh tentang wujud yang dijadikan sebagai objek ataupun pengetahuan? (2) Yang diketahui dari sebuah wujud. Dalam pandangan Al-Farabi, apa yang diaktualkan oleh Intelek aktif dari sebuah wujud sehingga ia dapat ditangkap oleh rasio? Begitu pula dalam perspektif Ibn Rusyd, apa yang diabstraksikan oleh rasio dari sebuah wujud? (3) Bentuk-bentuk dari realitas wujud. Secara lebih luas, dalam pandangan Al-Farabi, bagaimana bentuk-bentuk realitas yang diaktualkan Intelek aktif dan dapat dijangkau oleh rasio manusia? Begitu pula dalam perspektif Ibn Rusyd.

1. Pengertian Wujud

Al-Farabi menggunakan istilah *wujûd* dan *maujûd* untuk menunjuk pada sebuah eksistensi. Dua istilah ini kadang digunakan untuk menunjuk pada eksistensi yang sama, tetapi kadang digunakan untuk menunjuk eksistensi yang berbeda. Pada benda-benda bumi, Al-Farabi menggunakannya secara berbeda. Istilah *maujud* menunjuk pada dzat dari sebuah eksistensi, sedang istilah *wujud* menunjuk pada esensi (*mâhiyah*) dari eksistensi yang dimaksud. Sementara itu, untuk benda-benda langit dan sesuatu yang lain yang tidak menempati ruang secara fisik (*mâ laisa fî maudhû`*), digunakan istilah yang sama karena semua eksistensi tersebut menurut Al-Farabi selamanya bersifat esensif sehingga *wujûd* dan *maujûd*-nya adalah satu adanya.[286] Namun, apa yang dimaksud esensi (*mâhiyah*) di sini tidak sama dengan konsep esensi Plato (424-348 SM) dan yang diturunkan dan ada dalam dunia ide atau konsep Aristoteles (384-322 SM) yang diartikan sebagai sebab. Menurut Al-Farabi, yang dimaksud esensi di sini adalah jawaban atas pertanyaan, "apakah sesuatu itu?" yang tidak menunjuk pada dzatnya sehingga ia tidak bersifat material yang dapat diobservasi secara indriawi.[287] Bentuk-bentuk wujud ini diakui Al-Farabi mempunyai eksistensi atau wujud tersendiri yang tidak sama dengan eksistensi materialnya. Lebih dari itu, abstraksi-abstraksi pikiran yang didasarkan atas tangkapan indra terhadap suatu objek juga dianggap mempunyai eksistensi sendiri dan mandiri "di luar pikiran" (*khârij al-nafs*).[288]

Dengan konsep seperti itu, maka istilah *maujud* atau *wujûd* Al-Farabi berarti mencakup semua bentuk eksistensi, baik entitas-entitas material, entitas metafisik maupun konsep-konsep dalam pikiran yang merupakan hasil dari olah nalar. Oleh karena itu, Shehadi menyatakan bahwa konsep *maujud* Al-Farabi meliputi seluruh bentuk eksistensi, baik bentuk-bentuk yang ada dalam pikiran (*al-maujûd fî al-adzhân*) maupun bentuk-bentuk yang ada dalam alam materi (*al-maujûd fî al-a`yân*).[289] Al-Farabi sendiri secara jelas menyatakan bahwa kata

286. Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, hlm. 117.
287. jk *Ibid.*, hlm. 116.
288. *Ibid.*, hlm. 117.
289. Fadlou Shehadi, *Metaphisics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Book, 1982), hlm. 49

maujûd menunjuk pada empat bentuk eksistensi: (1) semua jenis benda yang dikenal di bumi, (2) benda-benda langit (*al-ajnâs al-`âliyah*) dengan seluruh derivasinya, (3) seluruh bentuk proposisi (*al-maqûlât*) yang ada dalam pikiran, dan (4) keputusan-keputusan (*qadhiyyah*) yang dipahami.[290] Dalam uraian lain yang lebih ringkas, Al-Farabi menyatakan bahwa kata *maujûd* menunjuk pada tiga bentuk eksistensi: (1) seluruh bentuk proposisi (*al-maqûlât*), (2) persepsi-persepsi yang benar (*shâdiq*) sesuai dengan objek, (3) seluruh bentuk eksistensi di luar pikiran, baik yang dapat digambarkan atau tidak.[291]

Ibn Rusyd mempunyai konsep tersendiri tentang masalah ini. Menurutnya, istilah *wujûd* digunakan untuk menunjuk pada sesuatu (*al-asyyâ'*). Sesuatu yang dimaksud dapat mempunyai arti yang bermacam-macam: (1) bisa berarti "sebab" (*al-illah*) yang mendahuluinya atau pengetahuan (*al-`ilm*) yang berkaitan dengan suatu jenis tertentu. Misalnya, kata "api" sebagai penyebab bagi segala sesuatu yang panas, atau kata "panas" untuk menunjukkan segala sesuatu yang membara atau panas; (2) berarti esensi (*al-mâhiyah*) dari suatu seperti yang disampaikan Al-Farabi; (3) menunjuk pada kata-kata benar atau logis seperti yang dimaksud Ibn Sina (980-1037 M). Ibn Rusyd sepakat dengan Al-Farabi bahwa sesuatu yang ditunjuk dalam istilah wujud adalah realitas sesuatu, bukan pada sebab atau kata-kata logis.[292]

Oleh karena itu, Ibn Rusyd tidak sepakat dengan istilah-istilah lain yang juga digunakan untuk menggantikan istilah *wujûd*, yaitu *al-huwiyyah* dan *al-syai'*. Menurutnya, *al-huwiyyah* adalah istilah umum yang digunakan Hunain ibn Ishaq (809-873 M), penerjemah filsafat Yunani ke Arab, untuk menerjemahkan arti sesuatu yang ada (*to on*). Istilah ini bukan istilah baku bahasa Arab, melainkan istilah buatan atau turunan dari kata *huwa*, kata ganti orang ketiga tunggal, seperti istilah *al-rujûlah* dari akar kata *al-rajul* sehingga maknanya menjadi tidak tepat untuk menunjuk pada sebuah realitas.[293] Sementara itu, istilah *al-syai'* digunakan untuk menunjuk tentang segala sesuatu yang ada secara umum,

290. Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, hlm. 115.
291. *Ibid.*, hlm. 116.
292. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 568.
293. *Ibid.*, II, hlm. 570-1.

subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Subjektif artinya sesuatu tersebut ada dalam pikiran (*fi al-nafs*), sedangkan objektif berarti sesuatu yang dimaksud ada di luar pikiran (*fi al-khârij*). Hanya saja, istilah ini terlalu umum, mencakup yang subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Ibn Rusyd sendiri menggunakan istilah *al-syai'* untuk menunjuk realitas yang masih bersifat wacana dan subjektif, bukan objektif.[294]

Berdasarkan pengertian yang diberikan atas istilah *al-maujûd* sebagaimana di atas, Ibn Rusyd selanjutnya menjelaskan lebih jauh tentang cakupan dari konsep wujud. Menurutnya, apa yang dimaksud dengan *wujûd* adalah, pertama, segala sesuatu yang wujud di luar pikiran atau yang diistilahkan dengan wujud objektif. Akan tetapi, yang dimaksud wujud di luar pikiran ini bukan mengacu pada wujud fisik (*'ardh*) atau esensinya (*mâhiyah*) belaka, melainkan keseluruhan atau gabungan dari keduanya.[295] Artinya, apa yang disebut wujud dari suatu benda adalah kesatuan antara wujud fisik dan esensinya, antara eksistensi dan esensinya. Prinsip wujud Ibn Rusyd ini memang berbeda dengan konsep-konsep wujud lainnya yang biasanya hanya mengacu pada bentuk fisik (materialisme) atau esensinya (idealisme) saja. Ibn Rusyd tidak sependapat dengan dua prinsip tersebut. Menurutnya, konsep ini tidak sepenuhnya benar karena suatu benda tidak hanya terdiri atas fisik saja atau esensi saja, tetapi ia adalah keseluruhan atau gabungan dari dua prinsip tersebut. [296]

Kedua, bentuk-bentuk universal yang dihasilkan dari abstraksi-abstraksi nalar atas benda-benda fisik. Sebagaimana disinggung dalam sub-bab di atas, berdasarkan atas analisis dan abstraksi-abstraksi kita terhadap benda-benda fisik yang partikular akan didapatkan pemahaman yang universal. Pemahaman-pemahaman yang universal ini, dalam pandangan Ibn Rusyd, dianggap mempunyai wujud tersendiri secara objektif di luar pikiran.[297] Secara ontologis, wujud universal ini adalah esensial sekaligus material sehingga secara teologis ia

294. Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, hlm. 93.
295. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 571.
296. Ibn Rusyd, *Metaphysics*, hlm. 94.
297. Menurut Ibn Rusyd, wujud-wujud universal ini mempunyai wujud tersendiri di luar pikiran (*khârij al-nafs*) secara objektif. Hanya saja, wujud-wujud ini hanya dapat dipahami oleh rasio, bukan dengan indra. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 207.

bersifat kekal sekaligus fana. Ia kekal dalam kaitannya dengan esensi, tetapi fana ketika menjadi gabungan materi dan bentuk.[298]

Ketiga, proposisi-proposisi yang terbukti secara logis dan rasional. Menurut Ibn Rusyd, proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang digunakan sebagai landasan berpikir logis atau keputusan-keputusan (*qadhiyah*) yang dipahami mempunyai bentuk wujud tersendiri yang berbeda dengan dua macam wujud sebelumnya. Oleh karena itu, ia dapat dimasukkan dalam apa yang dimaksud dengan istilah wujud.[299]

Dengan demikian, apa yang dimaksud dengan wujud dalam konsep Ibn Rusyd mencakup tiga hal: (1) wujud-wujud objektif di luar pikiran, (2) wujud-wujud universal yang bersifat metafisis, (3) proposisi-proposisi logis dalam pikiran.

2. Yang Diaktualkan dan Diketahui dari Sebuah Wujud

Apa yang diaktualkan oleh intelek aktif dari sebuah wujud sehingga dapat diketahui oleh intelek manusia? Atau apa yang tampak dari sebuah wujud sehingga dapat diketahui? Bentuk materialnya atau esensinya? Sebagai bahan perbandingan sebelum masuk dalam pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd, ada baiknya disampaikan pemikiran yang umumnya telah dikenal, yakni filsafat Barat. Dalam tradisi filsafat Barat, persolan ini memunculkan dua kelompok pemikiran: *representasionisme* dan *realisme*. Realisme berpendapat bahwa apa yang diketahui dari sebuah objek adalah wujud materialnya itu sendiri, bukan gambarannya sebagaimana yang ditangkap indra atau pikiran. Ketika kita melihat sebuah pohon yang nyata, misalnya, yaitu pohon dengan bangunnya, warnanya dan segala seginya, maka itulah yang kita ketahui. Artinya, di sini tidak ada penafsiran atau potretan dari sebuah objek.[300]

Oleh karena itu, bagi kaum realis, pengetahuan yang benar adalah pemahaman tentang objek sebagaimana adanya tanpa ada penafsiran.[301] John Macmurray (1891-1976 M), seorang tokoh realis Inggris, secara tegas menyatakan

---

298. Ibn Rusyd, *Metaphysics*, hlm. 66. Konsep universalitas ini penting untuk memahami konsep semesta Ibn Rusyd dan pandangannya tentang masalah hubungan antara Tuhan dan alam.
299. Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, hlm. 97.
300. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, hlm. 153.
301. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 328.

bahwa ada perbedaan yang jelas antara sebuah objek dengan persepsi tentang objek. Sebuah benda adalah objek, sedangkan pemahaman terhadap benda tersebut adalah ide. Pemikiran realisme menjadikan benda atau objek dalam dirinya sendiri sebagai ukuran kebenaran dan dan bukan ide tentangnya.[302]

Di sisi lain, kaum representasionisme berpikir sebaliknya. Menurut mereka, yang kita ketahui dari sebuah objek bukan benda materialnya melainkan persepsi, representasi, atau gambaran dari objek tersebut. Ketika seseorang melihat pohon, misalnya, maka indra-indra akan menghasilkan ide tentang pohon, yang mana ide tersebut merupakan salinan dari pohon yang dimaksud. Apa yang kita ketahui tentang sebuah pohon sebenarnya bukan wujud materialnya, melainkan ide yang lahir dari persepsi indra.[303]

Pandangan Al-Farabi tentang masalah ini berbeda dengan pemahaman kaum realis maupun representasionisme di atas. Menurut Al-Farabi, yang kita ketahui dari sebuah objek atau realitas bukanlah wujud material objek itu sendiri, melainkan gambaran (representasi) objek atau ide yang dipahami rasio berdasarkan tangkapan indra-indra eksternal terhadap objek.[304] Namun, gambaran wujud yang disodorkan Al-Farabi ini tidak sama dengan pemahaman kaum representasionisme yang terbuka untuk dikritik.[305] Menurutnya, benar bahwa yang diketahui dari sebuah objek adalah idenya, bukan wujud materialnya. Akan tetapi, ide ini bukan sama persis dengan wujud materialnya (monisme), juga bukan sesuatu yang berbeda dengannya (dualisme), melainkan representasi yang dihasilkan dari esensinya. Dalam pandangan Al-Farabi, setiap benda atau objek terdiri atas dua unsur atau dua dimensi: dimensi wujud material (*maujûd*) yang mempunyai eksistensi dalam ruang dan waktu, dan dimensi wujud esensial (*wujûd*) yang tidak menempati ruang dan waktu tertentu. Hubungan di antara keduanya adalah seperti hubungan antara raga dan jiwa, yang mana wujud material adalah

302. John Macmurray, *The Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933), hlm. 21.
303. Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* hlm. 155.
304. Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf,* (ed) Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970), hlm. 118.
305. Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* hlm. 155. George Berkeley (1685-1753 M) mengkritik representasionisme bahwa aliran ini tidak dapat menjelaskan atau membuktikan bahwa ide-ide yang ada benar-benar merupakan salinan dari objek eksternal sehingga dapat menggiring pada sikap subjektivisme, yaitu ketika kaum representasionisme menyatakan bahwa yang dapat diketahui benar-benar hanya dunia ide.

wahana bagi esensi.[306] Meski demikian, bukan berarti yang "ada" hanya esensinya sedangkan materialnya hanya semu seperti yang dipahami kaum idealis dan sufisme Islam atau sebaliknya, yaitu bahwa yang "ada" hanya wujud materinya sedangkan esensinya hanya semu seperti yang dipahami kaum materialisme. Bagi Al-Farabi, keduanya mempunyai "kualitas" wujud yang sama.[307]

Esensi adalah sesuatu yang menunjukkan *apanya* objek yang keberadaannya tidak tergantung pada diketahui tidaknya sebuah objek. Sebaliknya, justru esensi inilah yang menyebabkan suatu objek dapat dipikirkan atau dapat ditangkap oleh akal dalam proses mengetahui, yang proses penangkapan esensinya oleh akal tersebut tidak lepas dari peran intelek aktif. Yaitu, Intelek aktif mengaktualkan wujud dan intelek potensial sehingga keduanya dapat bertemu dan memahami. Ketika mengetahui sebuah pohon, misalnya, yang diketahui sebenarnya adalah esensinya dan bukan eksistensinya (wujud material), tepatnya esensinya sebagaimana yang ditampakkan oleh wahananya yang berhubungan dengan ruang dan waktu. Tanpa adanya esensi yang diaktualkan oleh intelek aktif ini, seseorang tidak dapat mengetahui adanya sebuah objek.[308]

Dengan demikian, dalam pandangan Al-Farabi, dimensi atau wujud esensif yang bersifat "kejiwaan" yang merupakan bagian dari dunia metafisik dan diaktualkan oleh intelek aktif inilah yang dipikirkan, diketahui, dan dipahami oleh nalar dalam proses mengetahui, bukan dimensi meterialnya yang tampak oleh indra eksternal; dan ketika wujud esensif tersebut adalah benar-benar wujud yang murni dan "mandiri", bukan wujud semu, maka ia bukan hasil dari konstruksi akal seperti yang dipahami kaum idealis. Dalam khazanah pemikiran filsafat Barat, mengikuti George Santayana (1863-1952 M), pemikiran seperti ini dapat diistilahkan dengan esensialisme[309] atau tepatnya esensialisme kritis.

Di sisi lain, pandangan Ibn Rusyd tentang apa yang diketahui dari sebuah objek berbeda dengan Al-Farabi maupun yang lain. Sekilas Ibn Rusyd memang agak mirip dengan kaum realis karena dalam banyak tulisannya, ia senantiasa

306. Al-Farabi, *Kitâb al-Ḫurûf*, hlm. 117.
307. *Ibid.*, hlm. 115.
308. *Ibid.*, hlm. 118.
309. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, hlm. 156.

menegaskan bahwa wujud empirik adalah sumber utama pengetahuan. Pengetahuan manusia sangat tergantung pada keberadaan realitas-realitas ini sehingga perubahan pada wujud ini mengharuskan juga perubahan pada pengetahuan kita.[310] Artinya, wujud dan keberadaan objek adalah satu-satunya ukuran atas kebenaran pengetahuan kita sebagaimana pernyataan kaum realisme.

Akan tetapi, jika dikaji secara cermat, pandangan Ibn Rusyd ternyata sama sekali berbeda, bahkan dengan pemahaman kaum realisme baru (*the new realism*) maupun realisme kritis (*critical realism*) sekalipun, dua aliran realisme yang dominan di Barat saat ini. Realisme baru adalah aliran pemikiran yang menolak subjektivisme, monisme, absolutisme, dan segala filsafat mistik yang menyatakan bahwa benda-benda non-mental ini diciptakan atau diubah oleh akal yang maha mengetahui, seperti yang terjadi pada representasionisme. Mereka mengklaim *common sense* tentang dunia yang riil dan objektif dan diketahui secara langsung oleh rasa indra. Oleh karena itu, pengetahuan tidak bersifat konstruktif, tetapi selektif, yakni bahwa manusia tidak menciptakan atau mengubah objek karena mengalaminya, tetapi karena perhatian mereka yang lebih atas objek-objek tertentu daripada yang lain.[311]

Sementara itu, sedikit beda dengan itu, realisme kritis menyatakan bahwa hubungan antara pengamat dan objek tidak bersifat langsung, tetapi lewat perantara (*inference*). Benda-benda di luar diri kita tidak berada di dalam kesadaran kita. Apa yang ada dalam kesadaran kita hanyalah data rasa (gambaran-gambaran mental). Data rasa ini menunjukkan watak dari dunia luar dan watak dari akal yang memersepsikan. Seseorang tidak dapat melangkah lebih jauh dari data rasa tersebut kepada objeknya kecuali dengan jalan *inference*. Dengan demikian, dalam proses pengetahuan ini setidaknya ada tiga unsur: (1) akal yang mengetahui atau memersepsi, (2) objek yang diketahui, (3) data rasa yang menghubungkan antara akal yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Menurut realisme kritis,

310. Lihat antara lain, Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 691 dan 697; Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 23. Bandingkan dengan Imarah, *al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah*, hlm. 87.
311. Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, hlm. 332.

data rasa inilah yang menghubungkan antara kesadaran kita dengan objek yang diketahui.[312]

Ibn Rusyd berbeda dengan realisme baru maupun realisme kritis di atas. Menurut Ibn Rusyd, kesadaran kita terhadap objek tidak terjadi lewat perantara data rasa seperti paham realisme kritis, tetapi bersifat langsung sebagaimana paham realisme baru. Akan tetapi, berbeda juga dengan realisme baru, apa yang diketahui dari sebuah objek bukan wujud riilnya sebagaimana yang ditangkap indra, melainkan substansinya. Substansi inilah yang ditangkap secara langsung oleh kesadaran lewat pintu indra eksternal sehingga seseorang mengetahui tentang adanya sebuah objek.

Akan tetapi, berbeda dengan kaum idealis, konsep substansi Ibn Rusyd tidak bersifat mental, tetapi benar-benar riil dan "material". Ibn Rusyd menyatakan bahwa substansi adalah keberadaan-keberadaan lahiriah itu sendiri yang terdiri atas materi, bentuk, dan keseluruhan yang tersusun atas dua hal itu.[313] Oleh karena itu, dalam konsep Ibn Rusyd, substansi bukan sesuatu yang berada di luar dan berbeda dengan wujud material objek seperti yang dipahami kaum idealis, melainkan justru menyatu dan melekat pada wujud material objek. Dengan adanya substansi yang melekat dan menyatu dengan wujud material objek inilah seseorang dapat mengetahui adanya sebuah objek dan sekaligus inilah yang diketahui dari sebuah objek.[314]

Akan tetapi, bagaimana substansi ini menjadi sesuatu yang diketahui dari sebuah objek? Menurut Ibn Rusyd, substansi adalah sesuatu yang sangat penting dan utama. Dalam ajaran 10 kategori Aristoteles (384-322 SM), substansi adalah yang pertama dalam konsep Ibn Rusyd, sedangkan kategori yang lain adalah substansi-substansi yang lain. Substansi utama memiliki substansi lebih mendalam (lebih substantif) dibanding substansi sekunder. Ketika seseorang mengatakan, "Socrates (469-399 SM) adalah seorang manusia" misalnya, maka Socrates berarti lebih substansial dibanding manusia. Sementara itu, ke-

312. *Ibid*.

313. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 205; Ibn Rusyd, *Metaphysics*, Book Lâm, terj. Charles Genequand (Leiden: Brill, 1986), hlm. 66-69.

314. Ibn Rusyd, *Metaphysics, ibid.*

manusia-an sama nyatanya dengan Socrates. Socrates adalah substansi partikular, sedangkan ke-manusia-an adalah substansi universal, tetapi keduanya sama-sama merupakan substansi. Substansi partikular memiliki kemaujudan yang dapat ditangkap indra, sementara substansi universal dapat dicapai oleh nalar. Ketika melihat Socrates yang manusia, indra menangkap substansi partikular Socrates dalam sosok wujud wadagnya, sementara nalar menangkap substansi universalnya. Dari paduan antara substansi partikular dan universal yang ditangkap indra dan nalar itulah kita mengetahui adanya seseorang manusia bernama Socrates (469-399 SM).[315]

Dengan demikian, yang diketahui dari sebuah objek, menurut Ibn Rusyd, bukan wujud materialnya tetapi substansinya. Konsep substansi ini hampir serupa dengan konsep esensi Al-Farabi. Namun, berbeda dengan konsep Al-Farabi yang menyatakan bahwa esensi merupakan wujud tersendiri, ada dalam dunia ide dan diaktualkan oleh intelek aktif sehingga dapat dipahami oleh intelek dan nalar manusia, substansi Ibn Rusyd justru "lahir" dan "berada" dalam wujud empirik yang diabstraksikan oleh rasio untuk kemudian "naik" ke dunia ide. Tegasnya, esensi Al-Farabi berasal dari "atas" yang diaktualkan ke "bawah", sementara substansi Ibn Rusyd justru berasal dari "bawah" yang diabstraksikan ke "atas".

3. Bentuk-Bentuk dan Sifat Realitas yang Dapat Diketahui

Menurut Al-Farabi, bentuk-bentuk realitas wujud ini terbagi dalam bagian: wujud-wujud spiritual (*al-maujûdât al-rûhiyah*) dan wujud-wujud material (*al-maujûdât al-mâdiyah*).[316] Dua bentuk wujud ini tidak berada pada posisi yang sama, tetapi berjenjang atau hierarkis, mulai dari wujud spiritual turun ke bawah sampai pada wujud material. Wujud-wujud spiritual sendiri yang merupakan realitas non-materi, terdiri atas enam tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah Swt. sebagai Sebab Pertama (*al-sabâb al-awwâl*) yang dari-Nya muncul intelek pertama penggerak langit pertama. Tingkat kedua adalah intelek-intelek terpisah

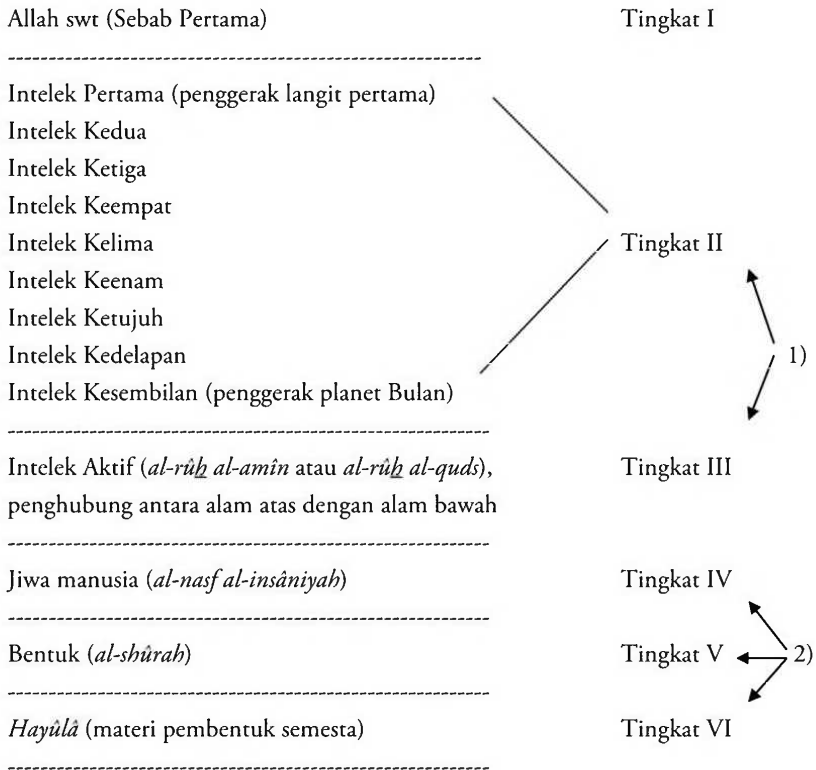
315. *Ibid.*; Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 204-205; II, hlm. 553.
316. Athif Iraqi, *Tsaurah al-`Aql fi al-Falsafah al-`Arabiyah* (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1984), hlm. 110; Ali Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), hlm. 23.

(*al-`uqûl al-mufâriqah*) yang terdiri atas sembilan intelek, dimulai dari intelek pertama penggerak langit pertama sampai pada intelek kesembilan penggerak planet bulan. Tingkat kedua ini sepenuhnya berupa malaikat langit. Tingkat ketiga adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa``âl*) yang bertindak sebagai penghubung antara alam atas dan bawah, antara realitas spiritual dan realitas material. Tingkat keempat adalah jiwa manusia (*al-nafs al-insâniyah*), sedangkan tingkat kelima dan keenam masing-masing adalah bentuk (*shûrah*) dan "materi" (*hayûlâ*).[317] *Hayûlâ* adalah materi pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedangkan *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.[318]

Menurut Al-Farabi, tiga tingkat pertama dalam realitas spiritual, yaitu Allah, intelek-intelek terpisah dan intelek aktif merupakan wujud-wujud spiritual murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedangkan tiga tingkat terakhir, yaitu jiwa manusia, bentuk, dan *hayûlâ*. Ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, tingkat kedua dan ketiga terpancar dan berhubungan dengan Tuhan secara langsung tanpa perantara, seperti sinar matahari dengan dzatnya sehingga tindakan-tindakannya dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam eksistensi. Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir tidak berhubungan dengan Tuhan secara langsung, tetapi lewat perantara intelek sehingga tingkatannya berada di bawah intelek.[319]

Secara ringkas, tingkatan-tingkatan wujud dari bentuk-bentuk wujud spiritual dalam pandangan Al-Farabi dapat digambarkan sebagai berikut.

317. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 102-104.
318. *Ibid.*, hlm. 108.
319. *Ibid.*, hlm. 100.

Bagan 5
Tingkatan-Tingkatan Wujud Spiritual Al-Farabi

Keterangan:

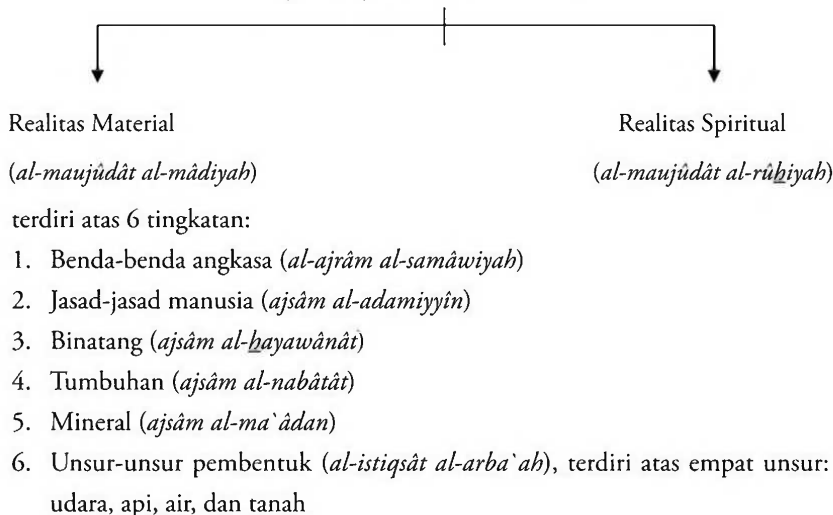
1) merupakan realitas spiritual murni dan sama sekali tidak berhubungan dengan materi.
2) merupakan realitas murni tetapi sudah berkaitan dengan materi.

Adapun realitas-realitas material (*al-maujûdât al-mâdiyah*) terdiri atas enam tingkat: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*), (3) binatang (*ajsâm al-hayawânât*), (4) tumbuhan (*ajsâm al-*

nabâtât), (5) mineral (*ajsâm al-ma`âdan*), (6) unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.[320]

Bagan 6
Wujud-Wujud Material Al-Farabi

terdiri atas 6 tingkatan:

1. Benda-benda angkasa (*al-ajrâm al-samâwiyah*)
2. Jasad-jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*)
3. Binatang (*ajsâm al-hayawânât*)
4. Tumbuhan (*ajsâm al-nabâtât*)
5. Mineral (*ajsâm al-ma`âdan*)
6. Unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-arba`ah*), terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah

Dua bentuk realitas wujud di atas, spiritual dan material, tidak berdiri sendiri, tetapi saling kait dan berhubungan. Menurut Al-Farabi, realitas spiritual merupakan pendahulu bagi realitas material. Dikatakan pendahulu atau lebih dahulu karena wujud-wujud spiritual merupakan sebab bagi wujud-wujud material.[321] Bagi Al-Farabi, sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului jika memenuhi salah satu dari lima hal: (1) dalam waktu (*zamân*), (2) sifat (*thab`i*), (3) peringkat (*martabat*), (4) keutamaan (*fadhal*), kemuliaan (*syarâf*) dan kesempurnaan (*kamâl*), dan (5) merupakan sebab (*sabâb*) bagi yang lain. Sebab di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien, atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, esensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.[322] Sebagai contoh, materi awal

---

320. *Ibid.*, hlm. 106.
321. Al-Farabi, "Al-Siyâsah al-Madaniyah" dalam Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1983), hlm. 91. Selanjutnya disebut *al-Siyâsah al-Madaniyah.*
322. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 118.

(*al-maddah al-ûla)* dianggap lebih dahulu dari benda-benda langit karena secara kronologis ia lebih dahulu sekaligus merupakan sebab bagi benda-benda tersebut, meski tidak lebih utama darinya.

Selanjutnya, dari aspek sifat, Al-Farabi membagi realitas wujud juga dalam dua bagian: wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*) dan wujud aktual (*wujûd bi al-fi`l*). Suatu benda akan tetap menjadi sebuah entitas potensial sepanjang masih berupa materi (*maddah*) tanpa bentuk (*shûrah*). Bentuk-lah yang membuat suatu wujud menjadi aktual.[323] Oleh karena itu, dalam pandangan Al-Farabi, bentuk adalah prinsip ontologis yang lebih unggul daripada materi karena bentuk yang mengaktualkan materi,[324] dan bersamaan dengan itu, wujud potensial bersifat kontingen (*mumkin*), sedangkan wujud aktual bersifat pasti (*wâjib*).[325]

Menurut Al-Farabi, semua benda pada awalnya hanya bersifat potensial. Tidak ada satu pun benda yang muncul secara aktual sejak dari sebelumnya. Pada permulaannya, ia hanya ada secara potensial dalam dzat diri Tuhan atau "materi pertama universal" (*al-maddat al-ûlâ al-musytarakah*), suatu eksistensi non-fisik yang merupakan produk abadi materi langit. Dari dzat diri Tuhan keluar intelek pertama dan seterusnya, sedangkan dari materi pertama muncul "sumber" wujud-wujud material, yaitu api, udara, air, dan tanah. Selanjutnya, dari campuran keempat materi awal tersebut muncul benda-benda lainnya sehingga wujud-wujud potensial memperoleh eksistensinya secara aktual.[326] Teori ini kemudian diulang oleh Ibn Arabi dua abad kemudian. Menurutnya, semua yang ada dalam semesta (wujud-wujud aktual), dalam segala keadaannya, pada awalnya hanya ada secara potensial dalam ilmu Tuhan yang disebut *al-a`yân al-tsâbitah.* Tidak ada satu pun yang lepas dari rencana yang telah ditetapkan Tuhan dari permulaannya. Realitas-realitas aktual tidak lain adalah aktualisasi dari *al-a`yân al-tsâbitah* tersebut sehingga apa yang ada dalam pikiran Tuhan tidak berbeda dengan entitas-entitas

323. Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, hlm. 127.
324. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 108.
325. Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâ'il*, hlm. 57.
326. Al-Farabi agaknya mengikuti atau merangkum pemikiran kaum filosof Yunani kuno sebelum Plato (424-348 SM), seperti Thales (625-545 SM), Anaximandros (610-547 SM), Anaximenes (585-528 SM), dan Heraklitos (540-480 SM). Menurut Thales, zat pencipta alam adalah air, menurut Anaximandros adalah udara, menurut Anaximenes adalah tanah dan menurut Heraklitos adalah api. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat, I* (Yogyakarta, Kanisius, 1996), hlm. 15-31.

riil dalam semesta. Satu-satunya yang membedakan hanya dari aspek "kualitas", yaitu bahwa realitas potensial dalam pikiran Tuhan tidak berwujud konkret serta bebas dari ruang dan waktu, sedangkan yang disebut kedua bersifat konkret, terikat dengan ruang dan waktu.[327]

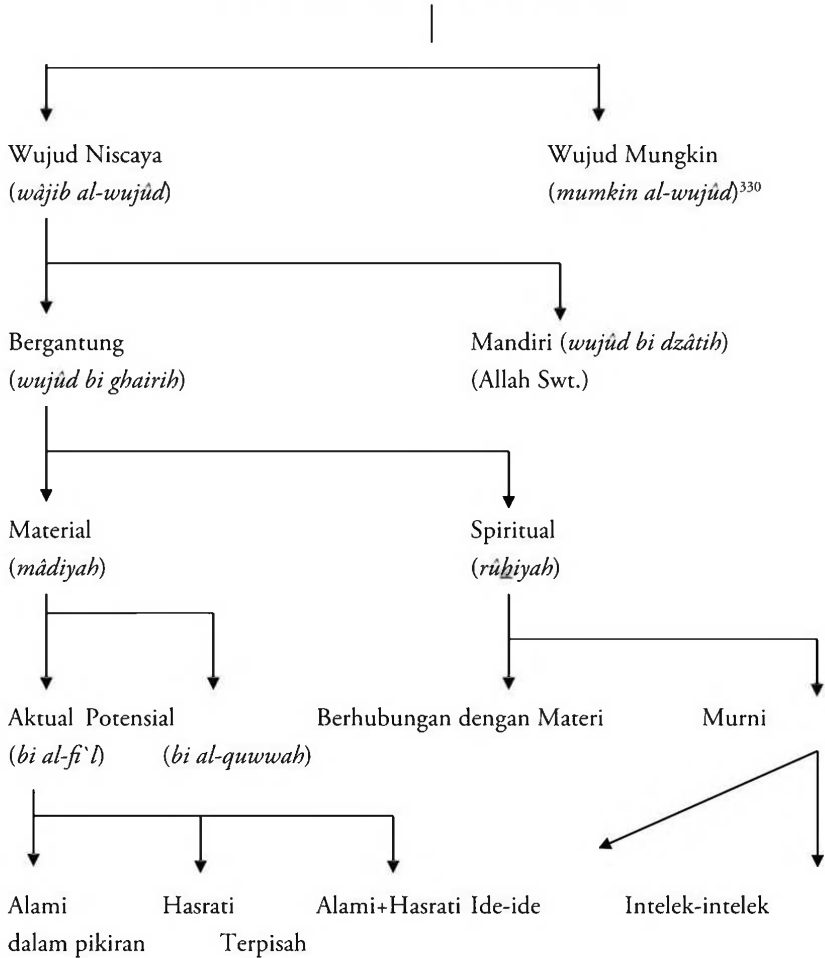
Selanjutnya, wujud-wujud aktual tersebut oleh Al-Farabi diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*), dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*murakkab `an al-thabi`iyyah wa al-irâdiyyah).* Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya tidak disebabkan oleh kehendak manusia, seperti mineral, tumbuhan dan binatang; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia, seperti kedisiplinan dan perbuatan-perbuatan manusia yang merupakan produk dari pilihan-pilihan; wujud campuran adalah wujud-wujud yang dihasilkan dari gabungan alam dan kehendak manusia seperti pertanian dan industri.[328]

Menurut Al-Farabi, wujud hasrati mencakup juga keadaaan-keadaan jiwa manusia, kegiatan-kegiatan spiritual, mental, dan fisik manusia. Apa yang dimaksud sebagai keadaan jiwa adalah kebaikan dan kejahatan. Kebajikan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik, sedangkan kejahatan adalah keadaan jiwa yang mendorong melakukan perbuatan jahat.[329] Manusia bisa tampil baik dan jahat karena jiwanya merangkum semua bentuk jiwa, mulai dari jiwa irrasional binatang sampai jiwa intelek-intelek metafisis sehingga kualitas jiwa manusia dan aktivitasnya merentang dari jenis jiwa terendah sampai jenis tertinggi.

Secara keseluruhan, konsep bentuk dan sifat-sifat realitas wujud Al-Farabi dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:

327. Ibn Arabi, *Futûhât al-Makkiyah*, IV (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 128.
328. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 106.
329. *Ibid.*, hlm. 206.

Bagan 7

Bentuk dan Sifat Realitas Menurut Al-Farabi

330. Istilah "mumkin" ini digunakan Al-Farabi dalam `Uyûn al-Masâ'il. Lihat Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâ'il*, hlm. 57. Namun, Al-Farabi menyamakan istilah ini dengan istilah *al-quwwah* (potensi). Lihat Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, hlm. 119.

Sementara itu, menurut Ibn Rusyd, bentuk-bentuk realitas yang ada dalam semesta ini dapat dibagi dalam dua bagian. Namun, berbeda dengan Al-Farabi yang menyebut dua bentuk wujud tersebut dengan istilah wujud material (*al-wujûd al-mâdiyah*) dan wujud spiritual (*al-wujûd al-rûhiyah*), Ibn Rusyd menyebutnya dengan wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*) dan wujud terindra (*al-maujûd al-mahsûs*). Perbedaan ini didasarkan atas perspektif yang berbeda dan membawa dampak yang berbeda pula. Apa yang dimaksud wujud terpisah adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap intelek (*intellegible* atau *al-ma`qûlât*) dan bersifat metafisis non-materi, sedangkan wujud terindra adalah wujud-wujud fisik yang bersifat empirik indriawi (*al-mahsûs*). Wujud-wujud empirik berpuncak pada benda-benda langit (*al-jirm al-samâwî*), sedangkan wujud-wujud terpisah berpuncak pada sumber pertama (*al-mabda' al-awâl*).[331]

Wujud-wujud terpisah yang bersifat metafisis itu sendiri terdiri atas beberapa tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah Swt. sebagai Sumber Pertama (*al-mabda' al-awâl*) yang dari-Nya muncul wujud-wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*). Wujud-wujud terpisah ini yang sepenuhnya berupa *al-ma`qûlât* (*intellegible*) terdiri atas 38 intelek penggerak (*al-muharrik*) yang terbagi dalam 7 lingkungan langit.[332] Tingkat di bawahnya adalah jiwa-jiwa (*al-nufûs*), disusul *hayûlâ* dan *shûrah*. *Hayûlâ* adalah materi pertama pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedangkan *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.[333]

Menurut Ibn Rusyd, dua tingkat pertama, yaitu Allah dan wujud-wujud terpisah penggerak benda langit. Semuanya merupakan wujud-wujud murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedangkan tiga tingkat terakhir, yaitu *nufûs*, *hayûlâ*, dan *shûrah*, ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, secara hierarkis dan urutan kualitas, wujud-wujud terpisah hanya bekerja menggerakkan benda-benda langit, suatu bentuk materi yang dianggap sebagai wujud mulia, agung, dan bercahaya sehingga tindakan-tindakannya

331. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 296.

332. *Ibid.*, I, hlm. 321. Menurut Majid Fakhry, ketentuan angka 38 dari Ibn Rusyd ini mengikuti jumlah bola langit dalam kosmologi Ptolemaik. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), hlm. 289.

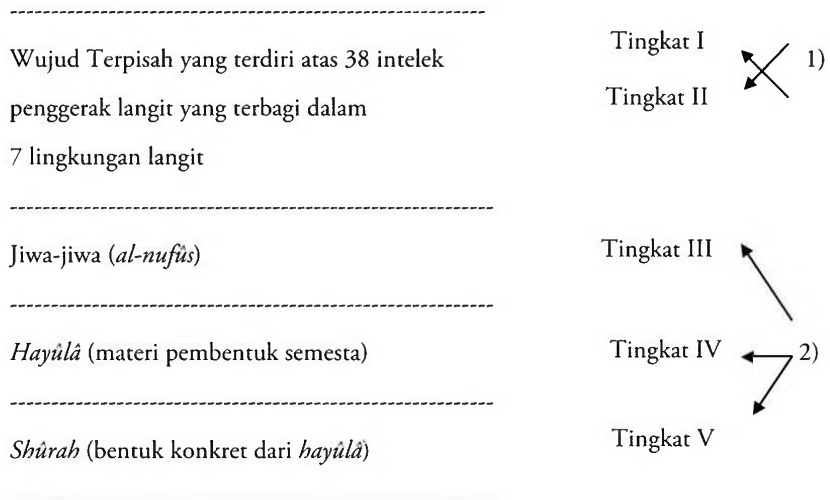
333. Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs* (ttp, Khazinah al-Fikr, 1423 H), hlm. 1.

juga dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam wujud.[334] Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir berhubungan dengan wujud-wujud "rendah", wujud-wujud di bawah benda langit sehingga tingkatannya berada di bawah wujud-wujud terpisah.[335]

Secara lebih jelas, tingkat-tingkat wujud terpisah dalam pandangan Ibn Rusyd dapat digambarkan sebagai berikut.

Bagan 8
Tingkatan Wujud Terpisah Menurut Ibn Rusyd

Allah swt (Sebab Pertama)

Wujud	Tingkat	Keterangan
Wujud Terpisah yang terdiri atas 38 intelek penggerak langit yang terbagi dalam 7 lingkungan langit	Tingkat I Tingkat II	1)
Jiwa-jiwa (*al-nufûs*)	Tingkat III	2)
Hayûlâ (materi pembentuk semesta)	Tingkat IV	2)
Shûrah (bentuk konkret dari *hayûlâ*)	Tingkat V	2)

Keterangan:
1) merupakan wujud terpisah murni yang sama sekali tidak berhubungan dengan materi.
2) merupakan realitas murni tetapi berkaitan dengan materi.

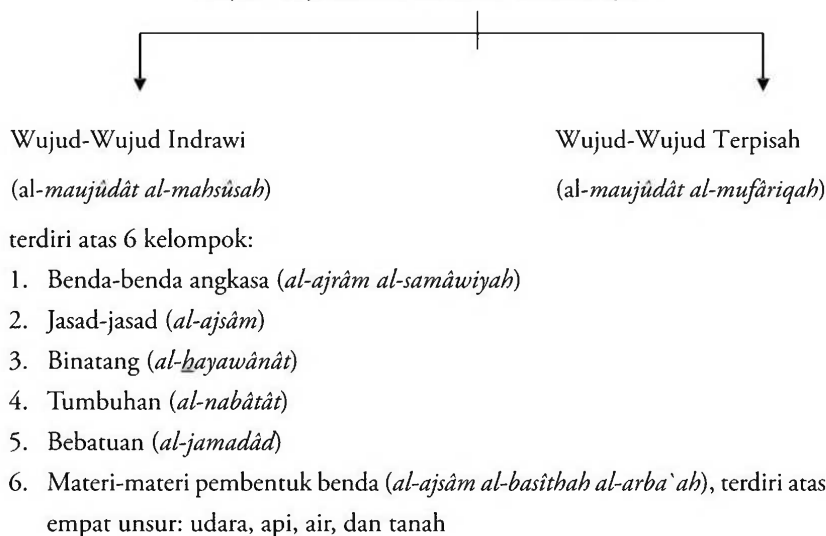
334. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 318.
335. *Ibid.*, hlm. 300.

Adapun realitas-realitas indriawi (*al-maujûdât al-mahsûsah*) terdiri atas enam kelompok: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad-jasad (*al-ajsâm*), (3) binatang (*al-h̲ayawânât*), (4) tetumbuhan (*al-nabâtât*), (5) bebatuan (*al-jamâdâd*), (6) materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basîthah al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah.[336]

Bentuk-bentuk realitas indriawi dapat digambarkan sebagai berikut.

Bagan 9
Wujud-Wujud Indriawi Menurut Ibn Rusyd

terdiri atas 6 kelompok:

1. Benda-benda angkasa (*al-ajrâm al-samâwiyah*)
2. Jasad-jasad (*al-ajsâm*)
3. Binatang (*al-h̲ayawânât*)
4. Tumbuhan (*al-nabâtât*)
5. Bebatuan (*al-jamadâd*)
6. Materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basîthah al-arba`ah*), terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah

Dua bentuk realitas wujud di atas, terpisah dan indriawi, tidak berdiri sendiri, tetapi saling kait dan berhubungan. Ibn Rusyd menggambarkan tata hubungan dalam semesta ini seperti sebuah sistem pemerintahan. Dimulai dari Sumber Pertama yang sekaligus merupakan penggerak pertama, muncul dan bergeraklah wujud-wujud terpisah yang terdiri atas 38 intelek penggerak yang terbagi dalam tujuh lingkungan langit. Penggerak terakhir menggerakkan benda-benda langit, yang dari situ menerbitkan empat materi utama pembentuk, yaitu api, air, udara,

336. *Ibid.*, hlm. 316; Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, hlm. 1.

dan tanah, yang kemudian melahirkan realitas empirik yang sangat banyak dan beragam. Selain itu, secara kronologis, wujud-wujud terpisah dianggap lebih dahulu dan utama dibandingkan wujud-wujud indriawi, sebab wujud-wujud terpisah menjadi sebab (*al-sabâb*) bagi munculnya wujud-wujud indriawi. Apa yang dimaksud sebagai "sebab" di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien, atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, essensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.[337]

Selanjutnya, dari sifatnya, Ibn Rusyd membagi wujud dalam dua bagian: wujud di luar pikiran (*khârij al-nafs*) dan wujud di dalam pikiran (*fî al-nafs*). Wujud yang pertama bersifat objektif, sedangkan wujud yang kedua bersifat subjektif. Meski demikian, keduanya harus benar-benar ada, dan yang dimaksud "ada" (eksis) ini mengacu pada masa sekarang, saat ini, bukan pada masa lalu atau masa yang akan datang. Sesuatu yang eksistensinya telah lewat pada masa lalu atau baru akan ada di masa yang akan datang, tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang wujud. Dalam perspektif Ibn Rusyd tidak dikenal istilah wujud mungkin (*wujûd al-mumkin*) atau wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) yang akan muncul di masa yang akan datang. Oleh karena itu, wujud-wujud potensial yang oleh Al-Farabi dan pemikir lain dianggap sebagai sesuatu yang ada, justru disamakan dengan sesuatu yang tidak ada (*ma`dûmah*) dalam konsep Ibn Rusyd. Dalam *Tahâfut*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan:

> "Hukum rasio (nalar) berkaitan dengan segala sesuatu yang mempunyai permulaan (*mabdâ*) dan akhir (*nihâyah*), baik objek-objek di luar pikiran (*khârij al-nafs*) maupun di dalam pikiran (*fî al-nafs*). Adapun tentang wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*), yaitu wujud yang tidak mempunyai permulaan dan akhir, tidak berkaitan dengan ini.... juga tidak masuk dalam kejadian-kejadian di masa lalu dan masa yang akan datang. Oleh karena itu, wujud potensial dianggap sesuatu yang tidak ada (*fî hukm al-ma`dûm*). Inilah yang dimaksud oleh para filosof dengan katanya, 'segala yang terjadi di masa lalu (*al-mâdhî*) dan di masa yang akan datang (*al-mustaqbal*) dianggap tidak ada".[338]

337. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 259, 321; II, hlm. 784.
338. *Ibid.*, I, hlm. 89. Bandingkan dengan Imarah, *Al-Mâdiyah wa al-Mitsâliyah*, hlm. 69.

Oleh karena itu, berbeda dengan Al-Farabi, Ibn Arabi (1153-1191 M) dan tokoh pemikir Islam lainnya yang membagi sifat wujud dalam dua bagian: wujud aktual (*wujûd bi al-fi`l*) dan dan wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*), Ibn Rusyd tidak pernah menyatakan hal itu. Menurutnya, wujud potensial sama artinya dengan wujud mungkin. Sesuatu yang wujudnya masih bersifat kontingen (*mumkîn*) berarti sama dengan sesuatu yang belum ada atau tepatnya tidak ada (*ma`dûmah*). Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang tidak ada tidak dapat dibahas nalar.[339]

Selanjutnya, seperti telah disebutkan, apa yang masuk dalam kategori wujud-wujud subjektif adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan "hasil olah" nalar, seperti proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang telah terbukti secara logis dan rasional, persepsi-persepsi nalar, atau keputusan-keputusan rasio (*qadhiyah*) yang dapat dipahami. Semuanya masuk dalam ketegori wujud-wujud subjektif. Sementara itu, wujud-wujud yang masuk dalam bagian wujud objektif terdiri atas dua hal pokok: wujud-wujud terindra (*al-wujûd al-mahsûs*) dan wujud-wujud non-indriawi (*al-ma`qûlât*). Wujud-wujud non-indriawi sendiri terdiri atas wujud-wujud terpisah (*mufâriqah*) yang bersifat metafisis atau *intellegible* (*ma`qûlât*) dan wujud-wujud universal (*kulliyât*) yang muncul dari hasil abstraksi nalar atas wujud-wujud partikular di luar pikiran. Wujud-wujud universal ini meski sekilas seperti wujud subjektif karena hanya dapat dipahami seseorang secara personal, tetapi oleh Ibn Rusyd tetap dianggap sebagai wujud objektif. Sebab, menurutnya, wujud-wujud universal ini tidak akan dapat ditangkap nalar jika tidak ada wujudnya secara objektif. Artinya, wujud universal adalah benar-benar wujud secara objektif di luar pikiran, tetapi ia hanya dapat dipahami secara subjektif oleh rasio.[340]

Adapun wujud-wujud terindra (*al-mahsûsah*) dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*) dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*isytirâk bainahumâ)*. Wujud

339. *Ibid.*, I, hlm. 88-89. Dalam kesempatan lain, Ibn Rusyd pernah menggunakan istilah wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) tetapi bukan dalam arti sebagaimana yang dipahami Al-Farabi melainkan sebagai wujud non-indriawi. *Ibid.*, I, hlm. 205.

340. *Ibid.*, I, hlm. 207.

alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya muncul secara natural sesuai dengan hukum alam, seperti sinar dan panas matahari yang muncul begitu saja dari dzatnya; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia; sedangkan wujud campuran adalah wujud-wujud yang muncul dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti pertanian, industri, dan lainnya.[341]

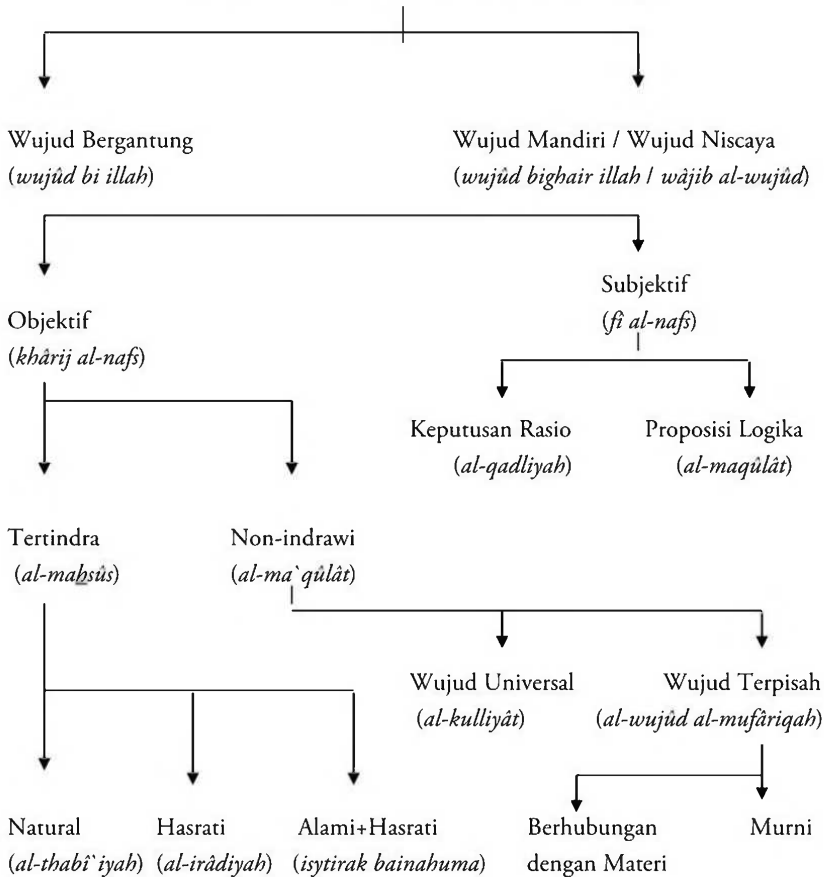
Selain itu, dari segi kemunculan wujudnya, Ibn Rusyd juga membagi wujud dalam dua kategori: wujud mandiri (*wujûd bi dzâtih*) dan wujud bergantung (*wujûd bi ghairih* atau *wujûd bi illah*). Wujud mandiri adalah sesuatu yang kemunculan wujudnya tidak membutuhkan penyebab (*bi ghair illah*), sedangkan wujud bergantung adalah segala sesuatu yang kemunculannya disebabkan adanya penyebab (*illah*), langsung maupun tidak langsung. Ibn Rusyd menyebut wujud mandiri atau dalam kesempatan lain diistilahkan sebagai wujud niscaya (*wâjib al-wujûd*) adalah Allah Swt. sebagai Penyebab dan Penggerak Pertama. Sementara itu, wujud bergantung adalah segala wujud yang selain-Nya, yang kemunculannya disebabkan oleh yang lain, baik ia berupa wujud terindra maupun non-indriawi.[342]

Selanjutnya, dalam pandangan Ibn Rusyd, wujud-wujud yang ada tersebut tidak pada posisi yang sama atau sederajat, tetapi bersifat hierarkis. Menurut Ibn Rusyd, sebagian wujud-wujud tersebut ada yang dinilai mulia, lebih mulia, dan sangat mulia. Wujud yang paling rendah adalah wujud-wujud yang bersifat materi, di atasnya adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap rasio (*ma`qûlât*), kemudian wujud-wujud terpisah. Wujud-wujud terpisah sendiri bertingkat-tingkat sesuai kualitas dzatnya, sampai puncaknya adalah wujud niscaya, Allah Swt.[343]

Secara lebih jelas, konsep bentuk dan sifat wujud Ibn Rusyd dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:

---

341. *Ibid.*, II, hlm. 664.
342. *Ibid.*, I, hlm. 258-265.
343. *Ibid.*, I, hlm. 358.

Bagan 10
Bentuk dan Sifat Realitas Menurut Ibn Rusyd

Demikianlah pandangan Al-Farabi tentang wujud-wujud yang diaktualkan oleh Intelek aktif dan ditangkap oleh intelek manusia, dan pandangan Ibn Rusyd tentang wujud-wujud yang dapat dijadikan sebagai sumber pengetahuan. Ada persamaan dan perbedaan di antara keduanya. Persamaannya, antara lain, keduanya sama-sama menyatakan adanya wujud-wujud metafisik yang hanya dapat pahami oleh intelek atau rasio di samping wujud-wujud fisik yang dapat ditangkap oleh indra. Dalam pandangan Al-Farabi, pengetahuan atas wujud-

wujud fisik melahirkan ilmu-ilmu partikular, sedangkan pemahaman terhadap wujud-wujud metafisis melahirkan ilmu-ilmu universal. Dalam pemikiran Ibn Rusyd, abstraksi-abstraksi rasio atas wujud-wujud fisik menghasilkan ilmu-ilmu particular, sedangkan abstraksi-abstraksi rasio atas wujud-wujud metafisik melahirkan ilmu-ilmu universal. Sementara itu, perbedaannya terletak pada titik pijak dan paradigma dasar yang digunakan. Al-Farabi mengedepankan kekuatan intelek aktif dan realitas metafisis, sedangkan Ibn Rusyd lebih melihat kekuatan rasio dan wujud-wujud empirik. Konsekuensinya, meski sama-sama berpikir rasional dan filosofis, Al-Farabi tampak cenderung ke arah intuitif dan mistik, sedangkan Ibn Rusyd lebih bersifat empirik dan nalar logis.

Secara lebih ringkas, pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd dalam masalah ini dapat digambarkan dalam bagan berikut.

Bagan 11
Konsep Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang
Wujud sebagai Sumber & Objek Pengetahuan

No		Al-Farabi	Ibn Rusyd
1	Pengertian wujud	Semua bentuk eksistensi, baik entitas material, metafisik maupun konsep-konsep dalam pikiran yang merupakan hasil dari olah nalar.	Semua bentuk wujud, baik yang ada secara objektif di luar pikiran, wujud universal yang bersifat metafisis, maupun proposisi-proposisi logis dalam pikiran.
2	Yang diketahui dari sebuah Wujud	Esensi yang ada di dalam sebuah objek	Substansi yang terkandung di dalam sebuah objek
3	Bentuk-bentuk Wujud	Wujud Spiritual (*rûhiyah*) - Wujud Material (*mâdiyah*	Wujud Terpisah(*al-mufâriq*) - Wujud Terindra (*al-mahsûs*)
4	Sifat-sifat Wujud	Aktual (*bi al-fi`l*) - Potensial (*bi al-quwwah*)	Objektif (*khârif al-nafs*) - Subjektif (*fi al-nafs*)

C. MASALAH DUALISME WAHYU DAN RASIO

Masalah dualisme wahyu dan rasio telah menjadi persoalan rumit dalam hubungan antara agama dan filsafat dalam sejarah pemikiran Islam. Kutub ekstrim dari dua hal itu juga telah melahirkan pertentangan sengit di antara para pendukungnya, bahkan tidak jarang menimbulkan korban. Vonis kufur yang diberikan Al-Ghazali (1058-1111 M) terhadap kaum filosof, khususnya Al-Farabi dan Ibn Sina (980-

1037 M), juga hukuman pengasingan yang menimpa Ibn Rusyd dan pembakaran atas buku-buku filsafatnya adalah salah satu bukti tentang sengit pertentangan antara dua kutub ini. Oleh karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini. Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para ahli dalam masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.[344]

1. Mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan para tokoh agama non-filosof. Al-Syafi`i (767-820 M) kiranya dapat dijadikan contoh dalam kasus ini. Dalam *al-Risâlah,* ia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran dan tidak ada yang dapat dijadikan pegangan kecuali wahyu.[345]
2. Mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini umumnya dilakukan para rasionalis murni atau filosof Muslim yang dianggap kurang peduli dengan ajaran agamanya. Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) kiranya dapat dijadikan contoh. Al-Razi adalah orang yang sangat mengunggulkan rasio. Baginya, rasio adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio, manusia mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya, mengendalikan, atau memerintahnya sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan, dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk padanya dalam segala hal.[346] Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian tinggi, al-Razi menganggap bahwa pengangkatan seorang nabi dan turunnya wahyu adalah suatu yang berlebihan. Tegasnya, ia menempatkan wahyu di bawah kekuatan dan kendali rasio.[347]

---

344. M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-`Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 46.
345. Al-Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), hlm. 20.
346. Ibn Zakaria al-Razi, "Al-Thibb al-Ruhânî" dalam *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973), hlm. 17-18.
347. Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al-Razi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), hlm. 415; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiquh* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 90-91.

3. Mendamaikan atau mencari titik temu antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, lewat segala cara. Ini dilakukan para filosof Muslim atau kalangan yang peduli dengan doktrin keagamaan. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), Al-Farabi (870-950 M), Abu Sulaiman al-Sijistani (932-1000 M), Ibn Miskawaih (932-1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (1105-1185 M), dan Ibn Rusyd (1126-1198 M) masuk kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara-cara yang dipakai kelompok terakhir tersebut ternyata tidak sama. Al-Kindi (806-875 M) mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif, sedangkan agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu ilmu ketuhanan (metafisika) yang disebut sebagai ilmu kebenaran pertama sehingga tujuan agama dan filsafat adalah sama.[348] Artinya, al-Kindi (806-875 M) mempertemukan agama dan filsafat pada bentuk substansinya, pada kajian puncaknya, yakni kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal yang sama-sama dicari oleh filsafat dan agama.[349] Argumen yang sama disampaikan oleh Ibn Miskawaih (932-1030 M). Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, yaitu bahwa apa yang ingin dicapai filosof dan seorang nabi adalah sama, kebenaran tunggal, hanya beda caranya. Nabi mencapai kebenaran puncak lewat wahyu, sedangkan filosof mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.[350] Menurut Ibn Thufail (1105-1185 M), agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran tunggal dan tertinggi. Watak seperti itu, sebagaimana yang digambarkan dalam novelnya yang berjudul "Ḫay ibn Yaqzhân", telah menjadi fitrah bagi keduanya sehingga ia tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.[351]

---

348. Louis Gardet, "Al-Taufiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî", terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), hlm. 130.
349. Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fî al-`Ushûr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), hlm. 38.
350. Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H), hlm. 102.
351. Kamil M. Uwaidhah, *Ibn Thufail Failusûf al-Islâmî fî al-`Ushûr al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm. 131.

Argumen yang agak berbeda disampaikan oleh al-Sijistani (932-1000 M) yang menjelaskan hubungan agama filsafat dengan cara tetap membedakan dan memisahkan keduanya. Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama bersumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga berbeda. Tujuan agama adalah kebahagiaan batin, sedangkan tujuan filsafat adalah kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus dicampur-adukkan.[352]

Al-Farabi dan Ibn Rusyd mempunyai cara dan argumentasi tersendiri yang berbeda. Al-Farabi menyelesaikan lewat konsepnya tentang intelek aktif, sedangkan Ibn Rusyd mempertemukan lewat konsepnya bahwa wahyu mengajak dan mengajarkan untuk berfilsafat (berpikir).

1. Intelek Aktif sebagai Titik Temu

Al-Farabi dianggap sebagai orang pertama yang memberikan kajian secara mendalam dan sistematis tentang persoalan wahyu dan rasio.[353] Kata wahyu (*waḫy*) dipakai dalam dua pengertian oleh Al-Farabi. Pertama, wahyu sebagai *ma`rifah* (gnosis), yaitu pengetahuan tertinggi tentang objek-objek inteligensi natural (*al-ma`qûlât al-thabî`îyah*). Objek ini merupakan objek berpikir teoretis yang didefinisikan sebagai eksistensi-eksistensi yang tidak dapat diubah dari satu kondisi ke kondisi yang lain. Al-Farabi memberi contoh objek matematis yang berupa angka-angka, di mana kita tidak dapat mengubah bilangan-bilangan ganjil menjadi genap atau sebaliknya.[354] Kedua, wahyu sebagai *ḫikmah* (kebijaksanaan) yang didefinisikan sebagai "pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi paling utama".[355] Melalui hikmah ini manusia mampu mengetahui kebahagiaan yang hakiki. Al-Farabi menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ma`rifah* dan *ḫikmah*. Namun menurut Gardet, makrifat di sini tidak seperti dalam perspektif sufi,

352. M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah*, hlm. 68.
353. Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 73; Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindi*, hlm. 56.
354. Al-Farabi, *Kitâb al-Millah wa Nushûsh al-Ukhrâ*, hlm. 44-45.
355. Al-Farabi, *Fushûl al-Madanî* (*Aphorisms of the Statesman*), ed. dan terj. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hlm. 48.

tetapi makrifat rasional (*ma`rifah al-`aqliyah*)[356] sehingga intelek nabi berfungsi sebagai filosof dan orang bijak, bukan sufistik. Bagi Al-Farabi, nabi adalah seorang filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya, tetapi seorang filosof dan ahli hikmah belum tentu seorang nabi.[357]

Wahyu dalam pandangan Al-Farabi, adalah sejenis proses pemahaman kosmik. Dia menggambarkannya sebagai fenomena objektif yang terjadi ketika jiwa sang nabi berada dalam persenyawaan proses pemahaman dengan intelek aktif. Melalui intelek aktif yang memahami esensi dari Sebab Pertama dan sebab-sebab sekunder (prinsip-prinsip benda langit) di samping memikirkan dirinya sendiri seorang nabi mempunyai visi tentang Tuhan dan seluruh alam ruh.[358] Namun, karena wahyu bukan hanya pengetahuan bagi si penerima, melainkan pula harus disampaikan kepada manusia, maka dari titik sang nabi (si penerima), wahyu mengandung dua dimensi: *teoretis* dan *praktis*.[359] Dimensi teoretis wahyu adalah realitas-realitas spiritual dan intelektual seperti yang dilihat dan dipahami nabi sendiri, sedangkan dimensi praktisnya adalah undang-undang (*syarî`ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis yang disampaikan nabi kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan.[360] Secara lebih ringkas, konsep dua dimensi wahyu tersebut dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:

356. Louis Gardet, *Al-Taufîq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî*, hlm. 132.

357. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 91.

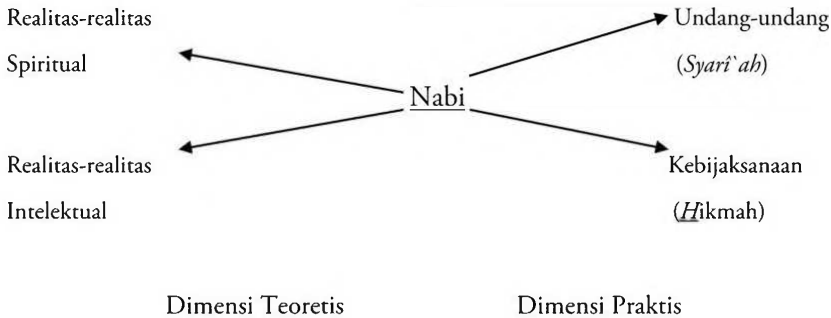
358. Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, ed. Ali BU Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, t.th.), hlm. 89. Untuk edisi ringkas (resume atau ikhtisar); Al-Farabi, *idem*, dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 91-92.

359. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 91.

360. Al-Farabi, *Fushûl al-Madanî*, hlm. 48; Al-Farabi, "Tahshîl al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness), dalam Muhsin Mahdi (terj. dan Pengantar) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (USA: The Free Press of Glence, 1962), hlm. 26-28. Dalam kitab yang disebutkan terakhir ini, Al-Farabi menyebutkan bahwa dimensi praktis wahyu berkaitan dengan kemampuan mempertimbangkan (*al-quwwat al-fikriyah*) nabi. Kemampuan nabi itulah yang menentukan bentuk-bentuk kebijakan yang dikeluarkan dan disampaikan kepada manusia agar sesuai dengan konteks dan tingkat inteligensinya.

Bagan 12
Dimensi-Dimensi Wahyu

Dimensi-Dimensi Wahyu

Dimensi Teoretis Dimensi Praktis

Konsep wahyu Al-Farabi berkaitan erat dengan doktrinnya tentang intelek (*al-`aql al-kullî*). Dalam karyanya yang terkenal, *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*, Al-Farabi menjelaskan proses terjadinya wahyu sebagai berikut:

> "Pemimpin pertama (nabi) tanpa syarat adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk mengaturnya dalam hal apa pun karena ia telah memperoleh semua jenis ilmu (*al-`ulûm*) dan pengetahuan (*al-ma`ârif*). Ia juga tidak membutuhkan orang lain untuk memberinya petunjuk. Ia dapat memahami hal-hal khusus yang harus dilakukannya. Ia juga dapat memberi petunjuk kepada orang lain dalam setiap hal yang diajarkannya kepada mereka, mempekerjakan orang yang telah diberinya perlengkapan untuk melakukan tindakan tertentu, dan menentukan, menetapkan serta mengarahkan tindakan-tindakan tersebut menuju kebahagiaan. Kualitas ini hanya dapat dijumpai pada seseorang yang mempunyai watak alamiah luar biasa ketika jiwanya bersenyawa dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Tahap ini (persenyawaan dengan intelek aktif) dicapai setelah seseorang mampu mencapai intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*) dan kemudian intelek perolehan (al-`*aql al-mustafâd*). Sebab, seperti ditulis dalam *Kitâb al-Nafs* (karya Aristoteles), persenyawaan dengan intlek aktif tersebut dihasilkan dari pemilikan intelek perolehan.
>
> Orang inilah yang benar-benar dianggap Raja oleh bangsa-bangsa kuno dan dialah yang dimaksudkan oleh sebuah pernyataan bahwa dia telah didatangi oleh wahyu. Wahyu disampaikan pada orang yang telah mencapai derajat ini, yaitu ketika tidak ada lagi perantara antara dirinya dengan intelek aktif. Di sini,

intelek aktual telah seperti zat dan substratum bagi intelek perolehan dan intelek perolehan juga telah seperti zat dan substratum bagi intelek aktif. Kekuatan itulah yang memungkinkan seseorang mampu memahami objek-objek dan mengarahkan masyarakat menuju kepada kebahagiaan yang memancar dari intelek aktif ke intelek aktual. Pemancaran yang berlangsung (*al-ifâdhah al-kâinah*) dari intelek aktif ke intelek aktual melalui intelek perolehan itulah yang disebut wahyu (*wahy*).[361]

Uraian tersebut menunjukkan bahwa wahyu berkaitan dengan intelek. Ada tiga jenis intelek yang terlibat dalam hal ini. Pertama, intelek aktual yang bertindak untuk mengaktualkan objek-objek pengetahuan potensial (*ma'qûl bi al-quwwah*). Kedua, intelek perolehan yang didapat sang nabi ketika bersatu dengan intelek aktif. Dalam hal ini, intelek perolehan bertindak sebagai agen yang menerima pengetahuan transenden dari intelek aktif. Ketiga, intelek aktif yang bertindak sebagai perantara antara Tuhan dan manusia. Proses pewahyuannya sendiri dimulai, pertama-tama, dari pelatihan-pelatihan lewat tahap-tahap aktualisasi seperti yang dilakukan orang lain. Bedanya, orang lain harus berlatih keras menyangkut data-data pengalaman perseptual, sedangkan nabi tidak harus demikian. Seperti dalam kutipan di atas, nabi bukan orang biasa, melainkan sosok yang dikaruniai bakat intelektual luar biasa (*fathanah*) sehingga tidak butuh guru dan pembimbing. Oleh karena itu, nabi tidak membutuhkan pelatihan dari luar, tetapi cukup mengembangkan sendiri lewat bantuan kekuatan Ilahi.[362]

Bakat luar biasa pada nabi yang kemudian berkembang pesat dalam pelatihan adalah daya imajinasi (*khayâl*). Menurut Al-Farabi, nabi dikaruniai daya imajinasi yang begitu sempurna jauh di atas orang lain.[363] Ketika kemampuan imajinatif

---

361. Al-Farabi, *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*, hlm. 88-89. Pernyataan senada lihat dalam Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (*The Perfect State*), ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 242-244; Al-Farabi, "Al-Madînah al-Fâdhilah", dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî*, hlm. 72-73. Selanjutnya disebut *Al-Madînah al-Fâdhilah*.

362. Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 22. Doktrin ini diikuti Ibn Sina. Menurutnya, kelebihan seorang nabi dibanding yang lain, filosof maupun mistik, adalah kemampuan intelektualnya yang luar biasa, seolah-olah memiliki kemampuan kedua (*habitus*), yaitu kemampuan mengetahi segala sesuatu dari dalam dirinya. Ini adalah titik tertinggi dari kemampuan manusia dan dapat disebut sebagai intelek Ilahi. Ibn Sina, *Al-Najâh* (Kairo: Dar al-Kutub, 1938), hlm. 167.

363. Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 65-66.

ini telah mampu menerima dan melambangkan kebenaran-kebenaran hakiki, seseorang berarti telah memperoleh intelek perolehan dan mampu berhubungan dengan intelek aktif; di situlah terjadi proses pewahyuan dan muncul seorang nabi.[364]

Daya imajinasi (*khayâl*) adalah kunci utama dalam doktrin kenabian Al-Farabi. Hal ini disebabkan kebenaran-kebenaran spiritual atau intelektual (seperti prinsip-prinsip wujud) harus dipahami secara filosofis dan imajinasi. Memahami kebenaran-kebenaran itu berarti memahami esensinya, sedangkan mengkhayalkan mereka sama dengan memahami citra-citranya. Penjelasan dan perbedaan kedua masalah tersebut dapat dianalogikan sebagai berikut. Kita melihat seseorang, melihat gambaran tentang dirinya, melihat bayangannya yang tercermin di permukaan air, dan melihat citra dari gambaran dirinya yang tercermin di permukaan. Penglihatan kita terhadap orang itu sendiri sama seperti pengenalan intelek terhadap prinsip-prinsip wujud, sedangkan penglihatan terhadap gambaran dirinya dan penglihatan terhadap cerminan dirinya di permukaan air menyerupai imajinasi (*khayâl*) karena apa yang dilihat adalah tiruan orang tersebut.[365]

Begitu pula yang terjadi dalam realitas-realitas spiritual. Dalam persoalan ini seseorang bahkan lebih pada upaya memahami tiruan-tiruannya daripada eksistensi realitas-realitas spiritual itu sendiri. Sebab, pemahaman seseorang pada realitas-realitas spiritual dilakukan melalui citra-citra (*khayâl*), lambang-lambang (*mitsâl*), dan tiruan-tiruan atau kemiripan (*muḫâkah*) yang disediakan oleh wahyu.[366] Wahyu dalam totalitasnya, dialami nabi bukan hanya secara spiritual dan intelektual, melainkan pula lewat pengkhayalan (imajinasi) dan pengindraan. Sebagai contoh, malaikat penyampai wahyu muncul secara aktual di hadapan nabi dalam bentuk visual sekaligus berbicara dalam bentuk yang dapat ditangkap indra pendengar. Daya imajinasi (*khayâl*) sang nabi itulah yang oleh Al-Farabi dilukiskan sebagai "derajat tertinggi kesempurnaan yang dapat dicapai seseorang

364. Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, hlm. 5; Lihat juga Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 62.

365. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 93.

366. *Muḫâkah* adalah kegiatan yang meliputi gagasan meniru, menyalin, mereproduksi, dan mengungkapkan dengan lambang-lambang. Dalam aktivitas tersebut, daya mengkhayal dapat menghubungkan dirinya dengan objek-objek indriawi (*maḫsûsât*) atau pengetahuan-pengetahuan yang disampaikan daya apetitif (daya hasrat). Lihat Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 66.

dengan daya-daya mengkhayalnya" yang mengubah pengetahuan dari intelek aktif menjadi simbol-simbol yang gamblang dan kuat.[367] Dalam *al-Madînah al-Fâdhilah* Al-Farabi menulis sebagai berikut.

> "Ketika kemampuan imajinatif dalam kasus-kasus tertentu telah melambangkan kebenaran-kebenaran ini dengan citra-citra indriawi yang memiliki keindahan dan kesempurnaan puncak, orang yang melihatnya akan berkata "Maha Besar Allah", "Ini adalah keindahan yang tidak dapat ditemukan dalam seluruh lingkup eksistensi".[368] Tidak mustahil bahwa ketika kekuatan imajinatif manusia mencapai kesempurnaannya dan berhubungan dengan intelek aktif, ia akan mengetahui fakta-fakta masa kini dan masa depan, juga mengetahui wujud-wujud immateri dan wujud-wujud lain yang lebih tinggi. Berdasarkan atas apa yang diterimanya dari wujud-wujud immateri (*al-ma`qûlât*), sesuatu yang bersifat ketuhanan (*al-asyyâ' al-ilahiyah*), berarti ia telah menjadi nabi. Inilah tingkat kesempurnaan tertinggi yang dapat dicapai oleh daya imajinasi dan tingkat kesempurnaan yang dapat dicapai manusia lewat daya imajinatifnya".[369]

Menurut Al-Farabi, citra-citra dan lambang-lambang yang disampaikan wahyu sebagai tiruan-tiruan kebenaran seperti di atas adalah sesuatu yang penting. Sebab, bagi mereka yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan filosofis, imitasi-imitasi dengan citra dan lambang tersebut merupakan sarana yang efektif untuk memahami kebenaran-kebenaran itu sendiri.[370] Meski demikian, tidak ada alasan untuk meragukan keabsahan dan objektivitas wahyu yang diterima seorang nabi. Pertama, nabi dikaruniai kekuatan imajinasi yang sangat kuat sehingga dapat menangkap hakikat kebenaran yang disampaikan oleh simbol-simbol. Artinya, nabi dengan segala kemampuan dan kelebihannya mampu menangkap makna dan rahasia dibalik simbol-simbol tersebut. Kedua, bahwa kebenaran wahyu yang diwujudkan lewat simbol-simbol tersebut terjadi pada tingkat, yang mana

367. *Ibid.*, hlm. 67.

368. Dalam perspektif sufi, ungkapan-ungkapan seperti ini disebut *syathah*, yaitu ungkapan-ungkapan yang lahir ketika jiwa seorang sufi hanyut dalam keindahan ilahi. Abd Rahman Badawi, *Syathahât al-Shûfiyah* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1946), hlm. 28. Di antara *syathâhat* yang terkenal adalah ungkapan Abu Yazid Busthami (804-877 M) dengan kata-katanya, "Maha Suci Aku, Betapa Agungnya Aku". al-Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 288.

369. Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 110; Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah*, hlm. 224.

370. Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, hlm. 92; Al-Farabi, *Tahshîl al-Sa`âdah*, hlm. 44.

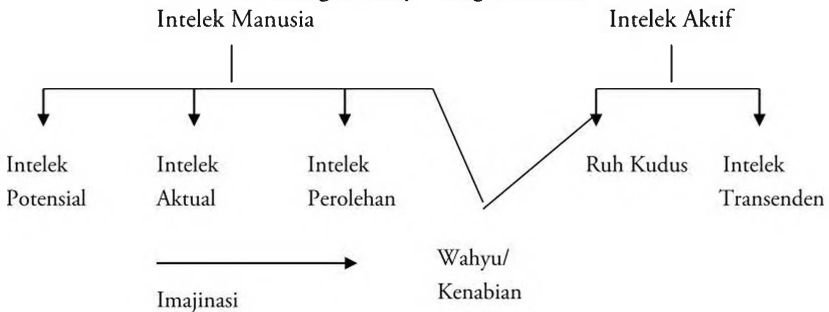
kemungkinan kesalahan atau kekeliruan secara *ex hypothesi* dapat dihindarkan.[371] Ketiga, kenyataannya makna dari simbol-simbol dan lambang-lambang tersebut diakui oleh komunitas religiusnya, secara emosional maupun rasional. Para filosof yang menjadi anggota komunitas tersebut bahkan menerimanya dengan melihat bahwa nabi sendiri adalah sumber interpretasi atas makna-makna dan pemahaman filosofis terhadap kebenaran-kebenaran yang direfleksikan dan dikandung dalam lambang-lambang itu.[372]

Daya imajinasi, dalam keseluruhan proses kenabian dan pewahyuan di atas, menurut Leaman, pada hakikatnya bekerja dan berada pada apa yang disebut sebagai posisi perantara antara akal teoretis dan praktis. Dalam kaitannya dengan akal teoretis, daya imajinasi berfungsi untuk menerjemahkan dan mengubah kebenaran-kebenaran rasional dari intelek aktif yang berupa pengetahuan tentang masa lalu, sekarang, dan akan datang juga ide-ide abstrak dan proposisi-proposisi, menjadi bahasa-bahasa simbol atau perumpamaan; dalam hubungannya dengan akal praktis, daya imajinasi bertindak sebagai alat "penebak" untuk kejadian-kejadian masa depan seperti yang terjadi pada mimpi sehingga kesimpulan-kesimpulan teoretis maupun praktis dapat diperoleh secara cepat. Ini berbeda dengan cara kerja akal secara normal, yang mana prediksi-prediksi masa depan hanya diperoleh berdasarkan proposisi-proposisi yang berisi gambaran masa sekarang.[373]

Dengan demikian, dalam pandangan Al-Farabi, wahyu dapat ditangkap dan terjadi setelah seseorang mencapai intelek perolehan. Intelek perolehan sendiri dapat diperoleh melalui latihan-latihan intelek aktual dengan bantuan daya imajinasi. Rangkaian proses wahyu dalam kaitannya dengan konsep intelek digambarkan dalam bagan berikut:

---

371. Al-Farabi, "Fushûsh al-Ḫikam", dalam F. Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 72; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam,* hlm. 31.
372. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu,* hlm. 95.
373. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm. 136-137.

Bagan 13
Hubungan Wahyu dengan Intelek

Uraian di atas menunjukkan bahwa dalam pandangan Al-Farabi, wahyu yang disampaikan kepada nabi bersumber pada intelek aktif (*al`aql al-fa``âl*), meski intelek aktif sendiri pada dasarnya adalah pancaran dari Sebab Pertama (Tuhan). Kenyataan itu juga terjadi pada para filosof dan mistikus. Seperti diuraikan pada bab sebelumnya, seorang filosof, berdasarkan atas kesadaran intelektual dan pelatihan-pelatihan keras yang dijalaninya, mampu mencapai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) dan akhirnya berhubungan dengan intelek aktif. Pengetahuan-pengetahuan filosofis mereka dapatkan dari pertemuannya dengan intelek aktif, suatu entitas yang juga menjadi sumber wahyu kenabian. Dengan kata lain, secara substansial dan material, hasil renungan filosofis sesungguhnya tidak berbeda dengan wahyu. Oleh karena itu, Louis Gardet menyebut para filosof sebagai "nabi-nabi kecil" (*al-anbiyâ' al-shighâr*) dan mengistilahkan para rasul sebagai "nabi-nabi besar" (*al-anbiyâ' al-kibâr*).[374]

Kesimpulan seperti di atas juga disampaikan Frithjof Schuon (1907–1998 M). Menurutnya, wahyu adalah sejenis pemahaman (*intellection*) kosmik dan proses pemahaman pribadi (upaya intelektual filsofis) adalah sebanding dengan wahyu tersebut dalam skala mikrokosmos.[375] Oleh karena itu, orang-orang seperti Husein Nasr menganggap bahwa peradaban dan pemikiran filosofis Yunani kuno termasuk bagian dari wahyu. "Dalam pengertian wahyu yang lebih universal, mereka sesungguhnya merupakan buah dari wahyu, yaitu pengetahuan yang

374. Louis Gardet, *Al-Taufîq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî*, hlm. 134.
375. F. Schoun, *Logic and Trancendence* (London: Perennial Book, 1984), hlm. 33.

dijabarkan bukan dari seorang manusia semata, melainkan dari intelek ilahi, sebagaimana yang dilihat dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi, dan Kristen sebelum era modern".[376]

Meski demikian, Al-Farabi tetap membedakan wahyu dari renungan filosofis, membedakan nabi dari filosof. Paling tidak ada dua hal yang menyebabkan keduanya berbeda yang itu sekaligus menyebabkan wahyu lebih unggul dibandingkan renungan filosofis, dan nabi lebih unggul dibandingkan seorang filosof. Pertama, penerimaan wahyu oleh nabi bukan hanya melibatkan intelek, melainkan pula daya-daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual dan intelektual yang diterima oleh intelek nabi diubah ke dalam citra dan lambang-lambang oleh kemampuan daya mengkhayal. Malaikat hadir lewat indra-indra (internal dan eksternal) nabi dan menyampaikan wahyu secara langsung secara spiritual. Dalam komunikasi ini tidak ada tabir antara nabi dan pikiran malaikat. Pikiran malaikat menerangi ruh nabi seperti matahari menyinari air bening.[377] Dalam *Fushûsh al-Hikam*, Al-Farabi menjelaskan sebagai berikut:

> "Malaikat mempunyai bentuk hakiki dan bentuk-bentuk yang dapat dipahami oleh manusia. Adapun bentuknya yang hakiki adalah sesuatu yang metafisis dan hanya dapat ditemui oleh kemampuan manusia sempurna (nabi). Ketika malaikat akan berdialog dengan seorang nabi, indra-indra eksternal dan internal nabi hanyut pada kesan yang melimpah. Sedemikian rupa sehingga ia kemudian dapat melihat sosok malaikat dan mendengar kata-katanya, yang kemudian disebut wahyu. Wahyu pada dasarnya adalah tersampaikannya pesan malaikat secara langsung kepada batin nabi, dan inilah yang disebut sebagai percakapan yang sesungguhnya (*kalâm al-haqîqî*). Apa yang disebut *kalâm* adalah tersampaikannya maksud batin pembicara kepada batin audien. Pada kasus antar manusia, pembicara tidak dapat menjangkau batin audien secara langsung sehingga digunakan simbol-simbol untuk menjelaskannya, seperti tulisan, ucapan, dan isyarat. Ini berbeda pada malaikat. Karena malaikat berupa ruh yang tidak ada hijab antara dia dengan nabi, maka dia dapat tampil begitu sempurna dalam batin nabi seperti matahari dalam air yang jernih. Ketika jiwa

376. Husein Nasr, *Pengetahan dan Kesucian*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 14.

377. Al-Farabi, *Fushûsh al-Hikam*, hlm. 77. Komunikasi spiriual ini berbeda komunikasi biasa. Dalam komunikasi biasa, pengirim tidak dapat menyentuh pikiran orang yang dituju secara langsung sehingga ia harus menggunakan wahana lahiriyah seperti suara, tulisan atau isyarat. Komunikasi spiritual tidak memerlukan itu semua.

> dan pikiran nabi begitu kuat, maka dia dapat melakukan *musyâhadah* dan melakukan kontak langsung dengan malaikat melalui batinnya dan menerima wahyu secara batiniyah. Dari situ, malaikat kemudian muncul ke hadapannya dalam bentuk visual dan mengucapkan pesan dalam bentuk auditif. Dengan demikian, malaikat dan wahyu mendatangi daya-daya kognitif nabi lewat dua cara sekaligus (spiritual dan imajinatif perseptual).[378]

Sementara itu, apa yang terjadi dalam perenungan filosofis tidak demikian. Seorang filosof hanya mengandalkan kekuatan logika dan intelek (*al-`aql al-kullî*) untuk mendapatkan pengetahuan dari alam "atas" tanpa ada keterlibatan daya-daya jiwa yang lain seperti nabi.[379] Jelasnya, perbedaan keduanya terletak pada kenyataan bahwa filosof lebih mengandalkan kekuatan intelek, sedangkan nabi masih menggunakan daya-daya kognisi lainnya, khususnya daya imajinasi, di samping kekuatan intelek.

Kedua, nabi tidak perlu melakukan aktivitas atau pelatihan-pelatihan yang melibatkan indra-indra internal atau eksternal, seperti penalaran yang mempersyaratkan kepemilikan data-data tertentu untuk menyambut datangnya wahyu. Seperti telah disinggung di atas, nabi telah dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa dan mendapatkan seluruh pengetahuan dan makrifat (dengan sendirinya) sehingga tidak membutuhkan seorang pun untuk membimbing dan mengarahkannya dalam setiap masalah. Sementara itu, seorang filosof harus menjalani latihan-latihan intelektual dan moral secara keras sebelum mencapai kualifikasi-kualifikasi puncak, yakni mampu meraih intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) agar dapat berhubungan dengan intelek aktif.[380]

Sejalan dengan itu, Ibn Sina (980-1037 M) secara lebih jauh bahkan menyatakan bahwa kelebihan nabi dibanding filosof terletak pada kenyataan jiwa-suci nabi sehingga seorang nabi mampu menerima pengetahuan nyata dan total dari intelek aktif. Jiwa suci itu juga telah membuat nabi mampu memiliki intelek ilahi, *Pheuma* ilahi, sebagai hasil dari pertautannya dengan pribadi ideal, intelek malaikat. Kedudukan ini menyebabkan seorang nabi pantas menerima

378. *Ibid.*
379. Syams al-Din, *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1990), hlm. 128.
380. Al-Farabi, *Tahshîl al-Sa`âdah*, hlm. 35.

penghormatan tertinggi dan hampir-hampir harus disembah. Sementara itu, intelek filosof umumnya bersifat retitif (bukan kreatif seperti nabi) dan hanya menerima sedikit demi sedikit dari apa yang diciptakan intelek aktif sebagai totalitas. Selain itu, pengetahuan yang diterimanya sebenarnya hanya merupakan pantulan-pantulan atau imitasi dari pengetahuan yang diterima nabi, bukan pengetahuan riil yang sesungguhnya.[381]

Dengan demikian, Al-Farabi menyelesaikan persoalan wahyu dan rasio lewat konsepnya tentang intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Konsekuensinya, agama dan filsafat tidak berbeda dan tidak bertentangan karena keduanya sama-sama bersumber pada intelek aktif. Hanya saja, karena kualitas jiwa nabi dan proses pemahaman wahyu lebih baik dibanding jiwa filosof dan perenungan filosofis, maka wahyu menjadi lebih unggul dibanding filsafat. Dengan pemikiran seperti itu, Al-Farabi mendapat dua keuntungan sekaligus; Pertama, ia tetap dapat menjaga dan menyelamatkan filsafat dari serangan pihak-pihak yang tidak menyukainya. Kedua, dengan pernyataan bahwa agama, wahyu dan nabi di satu pihak lebih unggul dibanding filsafat dan seorang filosof di pihak lain, Al-Farabi dapat memuaskan dan meredam kemarahan kaum ortodok yang berkuasa.

2. Wahyu Memerintahkan Rasionalitas

Ibn Rusyd tidak menolak teori wahyu dan intelek yang disampaikan Al-Farabi seperti di atas. Sebab, bagi Ibn Rusyd, selama kita menerima bahwa kesempurnaan spiritual dan intelektual tidak dapat tercapai kecuali berhubungan dengan Tuhan, maka penafsiran-penafsiran seperti itu atas konsep pewahyuan tidak dapat dihindarkan. Hanya saja penafsiran-penafsiran tersebut harus terjaga dari orang awam sehingga tidak akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan karena ketidaktahuan mereka tentang esensi dan hakikatnya,[382]

381. Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, hlm. 27.

382. Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 111. Selanjutnya di sebut *Manâhij al-Adillah.*

Oleh karena itu, Ibn Rusyd mengkritik Al-Ghazali (1058-1111 M) yang menolak konsep wahyu tersebut dengan menyatakan bahwa penolakan al-Ghazali tidak beralasan dan tidak rasional.[383] Dalam Tahafut, Ibn Rusyd menulis,

> "Ini (penolakan Al-Ghazali) adalah jawaban yang biasa didengar, tetapi bukan sesuatu yang rasional. Filsafat adalah mendiskusikan segala yang ada dalam syariat. Jika sesuai, maka dua pendekatan (agama dan filsafat) berarti sama dan itu menjadi pengetahuan paling sempurna".[384]

Oleh karena itu, Ibn Rusyd menolak tuduhan kufur yang dilontarkan Al-Ghazali terhadap pemikiran-pemikiran filosofis termasuk di dalamnya pemikiran Al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina (980-1037 M) dan mengembalikannya pada dasar dan pernyataan Al-Ghazali sendiri. Dalam *Fashl al-Maqâl* ia menulis:

> "Al-Ghazali memang telah menetapkan kufur terhadap dua filosof (Al-Farabi dan Ibn Sina), sebagaimana yang tertulis dalam kitabnya yang terkenal, *al-Tahâfut*, berkenaan dengan tiga masalah, yaitu tentang qadimnya alam, Tuhan tidak mengetahui yang partikular, dan kebangkitan ruhani. Kami sampaikan bahwa ketentuan kufur terhadap keduanya tersebut bukanlah sesuatu yang pasti (*qath`i*). Sebab, Al-Ghazali sendiri dalam kitabnya *al-Tafriqah* menyatakan bahwa ketentuan kufur karena melanggar ijma` masih mengandung banyak kemungkinan (*iḫtimâl*).[385]

Kembali pada persoalan wahyu. Secara umum, Ibn Rusyd memaknai wahyu lebih sebagai *ḫikmah* (kebijaksanaan) yang diartikan sebagai "pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi spiritual" (*al-ma`rifah bi al-asbâb al-ghâibah*).[386] Melalui hikmah ini seorang nabi mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan di akhirat atau kehidupan sesudah

---

383. Bandingkan dengan Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 108.
384. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 758.
385. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 22. Dalam *Fashl al-Tafriqah*, Al-Ghazali menyatakan bahwa pengingkaran terhadap hal-hal yang ditetapkan berdasarkan *hadits ahad* tidak menjadikannya kafir. Bahkan pengingkaran terhadap ijma` pun masih dapat dipertimbangkan. Sebab, memahami ijma` sebagai hujjah (argumentasi) yang final tidak mudah. Hanya mereka yang menguasai *ushul al-fiqh* yang mengetahui. Al-Nadzam sendiri mengingkari ijma secara total. Lihat Al-Ghazali, "Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah", dalam *Majmu`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 249.
386. *Ibid.*, hlm. 128. Definisi ini merupakan kebalikan dari istilah ilmu (*al-`ilm*) yang diartikan sebagai pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi material.

mati. Oleh karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ḫikmah* sehingga seorang nabi berarti adalah seorang ahli hikmah yang sesungguhnya, tapi orang yang ahli hikmah (*ḫakîm*) belum tentu seorang nabi.[387]

Berdasarkan hal itu kemudian diturunkan undang-undang (*syarî`ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Oleh karena itu, menurut Ibn Rusyd, materi ajaran syariat adalah ajaran-ajaran yang dapat menyampaikan kepada tujuan tersebut yang terdiri atas dua hal, yaitu ajaran tentang ilmu yang benar (*al-`ilm al-ḫaq*) dan ajaran tentang perbuatan yang benar (*al-`amal al-ḫaq*). Ilmu yang benar adalah ilmu pengetahuan yang mengenalkan manusia kepada Allah Swt. sebagai Dzat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, mengenalkan kepada segala bentuk realitas wujud sebagaimana adanya terutama wujud-wujud mulia yang bersifat metafisik dan mengenalkan pada pahala dan siksa di akhirat. Adapun perbuatan yang benar adalah perbuatan yang akan membawa kepada kebahagiaan dan menjauhkan dari penderitaan. Perbuatan-perbuatan yang benar ini sendiri terbagi dua: (1) perbuatan-perbuatan lahir yang bersifat fisik sebagaimana yang tercantum dalam aturan-aturan hukum fikih (*yurisprudensi*), (2) perbuatan-perbuatan yang bersifat psikis dan spiritual, seperti rasa syukur, sabar, dan bentuk-bentuk moral etika lainnya yang diajarkan syariat yang kemudian dikenal dengan perilaku zuhud.[388]

Namun, yang menarik dan berbeda dengan Al-Farabi sebelumnya adalah bahwa menurut Ibn Rusyd, isi *syarî`ah* itu sendiri sebenarnya tidak hanya dapat diturunkan dari wahyu, tetapi juga bisa dari intelek, meski Ibn Rusyd mengakui bahwa tingkatannya di bawah syariat dari wahyu. Tingkat yang paling unggul adalah syariah yang diturunkan dari wahyu yang disertai intelek. Dalam *Tahâfut*, ia menulis:

> "Pada prinsipnya, setiap *syari`ah* didasarkan atas wahyu dan intelek menyertainya (*yukhâlituhâ*). Akan tetapi, bisa juga dimungkinkan adanya sebuah syariah dari

387. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Maarif, t.th.), hlm. 868.
388. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 31. Ibn Rusyd menyebut ilmu tentang masalah perilaku lahir tersebut sebagai fiqh (*yurisprudensi*) dan menyebut ilmu tentang perilaku psikis dengan *zuhud*.

intelek belaka. Hanya saja, nilai dan tingkatannya berkurang dibanding syariat yang didasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus". [389]

Dengan pernyataan di atas, yaitu bahwa syariat yang paling unggul adalah yang berasal dari wahyu dan intelek sekaligus, Ibn Rusyd tampaknya berusaha untuk mengangkat dan menempatkan intelek (rasio) di samping wahyu sehingga penalaran rasional tidak akan bertentangan dengan syariat. Pernyataan tersebut tampak jelas jika kita membaca *Fashl al-Maqâl.* Dalam kitab ini, Ibn Rusyd secara jelas dan tegas menyatakan bahwa penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan wahyu. Hal ini, menurutnya, dapat terjadi karena penalaran rasional sesungguhnya bukanlah sesuatu yang di luar ajaran syariat, melainkan justru perintah syariat. Sangat banyak teks wahyu yang mewajibkan kita untuk melakukan *nadzar* (penelitian) secara rasional terhadap semua bentuk realitas untuk kemudian mengambil pelajaran darinya.[390] Jika demikian, yaitu jika syariat diyakini benar adanya dan kenyataannya ia memerintahkan pada penalaran rasional yang akan menggiring kepada pengetahuan yang benar juga, maka penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan syariat. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran lainnya, sebaliknya justru saling mendukung. Ia menulis:

> "Jika syariat-syariat ini benar (*haq*) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (*ma`rifah al-haq*), maka kita tahu pasti bahwa penalaran *burhânî* (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (*yusyhidulah*)".[391]

Oleh karena itu, Ibn Rusyd menolak keras pendapat Al-Ghazali dan orang-orang yang melarang belajar filsafat dan pemikiran rasional dengan alasan hasilnya akan bertentangan dengan syariat atau karena adanya kasus-kasus yang memunculkan penyimpangan. Menurutnya, penalaran rasional yang dilakukan

389. Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, hlm. 869.
390. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 14.
391. *Ibid.*, hlm. 19.

secara sungguh-sungguh dan mendalam tidak mungkin menghasilkan sesuatu yang bertentangan. Adapun adanya penyimpangan yang terjadi pada beberapa orang hanyalah bersifat kasuistis sehingga tidak dapat digeneralisasi. Oleh karena itu, larangan terhadap orang-orang yang memang mempunyai bakat dan kemampuan untuk menguasai filsafat dan penalaran rasional berarti sama dengan menghalangi manusia untuk melakukan perintah syariat. Ini bertentangan dengan ajaran syariat itu sendiri.[392]

Berdasarkan pemahaman tersebut, Ibn Rusyd kemudian menyatakan bahwa ajaran-ajaran syariat sesuai dan dapat didekati lewat berbagai metode sesuai dengan tingkat pemahaman dan intelektualitas masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, ada tiga metode dan tingkat kemampuan manusia yang disebutkan Ibn Rusyd. Pertama, kalangan awam, yaitu masyarakat kebanyakan yang biasa berpikir secara tekstualis-retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak menggunakan takwil. Mereka memahami makna dan ajaran teks melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Kedua, masyarakat kelas menengah, yaitu kalangan pemikir yang menggunakan penalaran dialektis (*jadâlî*). Ketiga, kelompok kecil masyarakat, yaitu kelompok filosof yang mampu berpikir secara *burhânî* (demonstratif).[393] Hanya saja, metode yang sering digunakan oleh syariat sendiri adalah metode-metode yang secara umum menjadi milik bersama kelompok besar manusia karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas masyarakat. Ini wajar dan logis. Meski demikian, syariat tidak sedikit pun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis.[394]

Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang sedikit tersebut, yaitu kalangan yang berpikir rasional-filosofis, memiliki kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil. Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya, makna tekstualitasnya, tanpa harus melanggar tradisi bahasa Arab dalam proses

392. *Ibid.*, hlm. 17. Di sini Ibn Rusyd memberikan syarat-syarat tertentu bagi mereka yang ingin belajar filsafat. Baginya, filsafat tidak bisa dipelajari oleh sembarang orang, tetapi orang-orang yang telah memenuhi syarat tertentu dan mempunyai bakat kemampuan. Selain itu, pemikiran-pemikiran ini juga harus diarahkan untuk mengenal Tuhan, bukan justru meragukan-Nya.
393. *Ibid.*, hlm. 33.
394. *Ibid.*, hlm. 31.

pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya, karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor-faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.[395]

Hasil-hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak akan bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks-teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil panalaran rasional, kemudian diteliti secara saksama semua bagian dan partikel-partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan-kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Sebab itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat-ayat yang dipahami secara takwil, atau bahwa sebuah teks mengandung makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma`qûl*) dan tekstual (*manqûl*).[396]

Keyakinan tidak adanya pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan wahyu tersebut juga terjadi dalam kaitannya dengan sains atau ilmu-ilmu kealaman. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini, syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Ketika syariat tidak menyinggungnya berarti tidak ada masalah. Keberadaannya sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas ahli fikih untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar`î*). Artinya, ilmu-ilmu kealaman yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi

395. *Ibid.*, hlm. 20.
396. *Ibid.*, hlm. 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik, melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya, melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

dan menguraikannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, jika syariat menjelaskannya, kemungkinannya ada dua: sesuai dengan hasil yang diberikan sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.[397]

Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan dengan keras bahwa makna-makna takwil tersebut adalah benar-benar hanya untuk kalangan tertentu dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, lebih-lebih masyarakat awam. Sebab, orang-orang awam yang belum dapat memahaminya–karena takwil menuntut adanya kemampuan intelektual yang lebih tinggi di atas rata-rata orang kebanyakan—akan dapat terjerumus dalam kekafiran, jika hal itu berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Oleh karena itu, Ibn Rusyd sangat mengecam orang-orang yang menyampaikan makna-makna takwil kepada yang bukan ahlinya, dan menganggapnya sebagai kesalahan besar, bahkan sebagai kekafiran, karena akan dapat menyebabkan orang lain jatuh kepada kekafiran. Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan hal itu.

> "Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah mengganti pemahaman tekstualis dengan pemahaman interpretatif. Ketika makna-makna tekstual tersebut benar-benar batal (tergantikan) dalam pemahaman kaum literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjerumuskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok-pokok syariat. Oleh karena itu, makna-makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam kitab-kitab retorik maupun dialektik. Yaitu, kitab-kitab yang ditulis dengan dalil-dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid Al-Ghazali....
>
> Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena–dapat dan—telah mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok-pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekolompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal-hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada khalayak ramai. Keyakinan-keyakinan

397. *Ibid.*, hlm. 19.

yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kehancuran masyarakat awam di dunia dan akhirat.[398]

Dengan demikian, Ibn Rusyd menyelesaikan masalah dikotomi wahyu dan intelek, agama dan filsafat, dengan caranya sendiri yang berbeda dengan Al-Farabi dan Ibn Sina. Yaitu, dengan cara memberikan wilayah garapan tersendiri kepada masing-masing wahyu dan intelek (rasio). Meski demikian, Ibn Rusyd tidak memisahkannya sama sekali di antara keduanya sebagaimana yang dilakukan al-Sijistani dan kaum rasionalis lainnya. Sebaliknya, Ibn Rusyd berusaha mengaitkan keduanya lewat teorinya tentang takwil. Takwil digunakan sebagai sarana untuk menjembatani perbedaan antara makna tekstual dan pemahaman rasional. Hanya saja, Ibn Rusyd kemudian mengingatkan bahwa takwil-takwil tersebut hanya untuk kalangan tertentu yang memang dapat memahaminya dan bukan untuk konsumsi masyarakat umum. Dengan cara ini, Ibn Rusyd mendapat dua keuntungan sekaligus. Pertama, ia dapat membela pemikiran rasionalis-filosofis tidak hanya dengan argumen-argumen rasional, tetapi juga dengan bukti-bukti tekstual keagamaan sehingga menjadi lebih kuat dan tidak terbantahkan. Kedua, dengan pernyataan bahwa makna-makna takwil tidak boleh disampaikan kepada semua orang, Ibn Rusyd dapat menjaga filsafat dari ulah orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Selain itu, juga untuk menjaga dari kemungkinan dampak negatif pemikiran filosofis atau benturan antara filsafat dan agama.

398. *Ibid.*, hlm. 33.

BAB IV
CARA MENDAPATKAN PENGETAHUAN

Al-Farabi maupun Ibn Rusyd, seperti dijelaskan pada bab sebelumnya, sama-sama menyatakan tentang adanya wujud-wujud metafisik di samping wujud-wujud fisik. Kedua bentuk wujud tersebut sama-sama dijadikan sebagai salah satu sumber pengetahuan di samping sumber-sumber yang lain. Perbedaan bentuk wujud ini, mengikuti Harold Titus, memerlukan cara yang berbeda pula untuk mengetahui dan menggalinya.[399]

Berkaitan dengan cara-cara mendapatkan pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat, dikenal ada empat model atau cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan atau yang mengarah kepada pengetahuan. Pertama, logika formal. Cara berpikir ini telah dijelaskan dengan cara ekspresi sistematik sejak masa Aristoteles yang kemudian dihaluskan dan disempurnakan oleh para ahli logika sesudahnya. Bentuk rasionalitas logika berkaitan erat dengan koherensi dan kebenaran universal. Misalnya, jika A lebih besar dari B dan B lebih besar dari C, maka A pasti lebih besar dari C. Pernyataan ini benar tanpa harus melihat apakah yang dimaksud dengan A, B, dan C. Oleh karena itu, kaidah-kaidah berpikir ini sangat penting karena dapat memberikan pikiran yang jernih dalam segala lapangan pengalaman manusia. Meski demikian, seperti yang tampak

399. Horald H Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 245.

pada contoh tersebut, ia tidak berkaitan dengan dunia di mana kita hidup dan bertindak. Logika menekankan pada konsep-konsep dan hal-hal universal yang lebih dari dunia individu dan wujud.[400]

Kedua, penyelidikan empirik. Cara ini dilakukan berdasarkan persepsi atau rasa indriawi atas dunia pengalaman dan wujud yang selalu berubah. Kenyataan tentang adanya kejadian-kejadian khusus yang terjadi dalam ruang dan waktu tertentu tersebut memerlukan penyelidikan tersendiri, yaitu penyelidikan empirik, yang berbeda dengan lainnya.[401]

Ketiga, pertimbangan normatif atau evaluatif. Di sini, objek-objek dibagi dalam kerangka berpikir lebih baik atau lebih buruk, benar atau salah, indah atau jelek, suci atau profan, dan seterusnya. Tentu, dalam cara ketiga ini, seseorang tetap tidak boleh melupakan rasionalitas logika atau data-data faktual. Akan tetapi, cara ini sama sekali tidak bisa diabaikan. Menganggap sepi bidang pengalaman seperti ini sama artinya dengan menyalahi sifat dasar kemanusiaan dan menurunkan manusia pada tingkat binatang. Sebab, banyak kepercayaan atau tindakan manusia akan kehilangan makna jika kita menganggap bahwa pertimbangan nilai (*value judgment*) tidak mempunyai kebenaran yang objektif.

Keempat, *synoptic* atau rasionalitas menyeluruh. Menurut Titus, cara yang keempat ini adalah model yang paling inklusif karena ia memakai dan melampaui cara-cara berpikir lainnya. Cara ini bisa terjadi jika subjek melakukan integrasi dengan objek dan mencapai pandangan yang komprehensif tentang hal-hal tersebut. Alfred North Whitehead (1861–1947 M) menganggap cara ini sebagai upaya untuk membentuk suatu sistem dari ide-ide umum yang koheren, logis, dan tepat (*necessary*) yang dengan sistem tersebut setiap unsur dari pengalaman manusia dapat diinterpretasikan.[402]

Al-Farabi dan Ibn Rusyd mempunyai gagasan tersendiri tentang cara-cara mencapai pengetahuan ini. Namun, sebelum membahas masalah tersebut, lebih dahulu akan didiskusikan pandangan keduanya tentang sarana-sarana yang digunakan untuk pencapaian sebuah pengetahuan.

---

400. George Boas, *the Limits of Reason* (New York: Harper, 1951), hlm. 42.
401. Horald Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, hlm. 245-249.
402. Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1953), hlm. 285.

A. SARANA-SARANA YANG DIBUTUHKAN

Dalam perspektif filsafat Barat, sesuai dengan pemikirannya tentang sumber pengetahuan yang hanya mencakup realitas empirik dan rasio, pandangan mereka tentang sarana pencapaian pengetahuan juga hanya meliputi indra eksternal dan rasio. Indra eksternal berkaitan dengan objek-objek empirik atau objek-objek yang kasat mata, sedangkan rasio berhubungan dengan objek-objek rasional.[403] Sementara itu, dalam khazanah pemikiran Islam, sarana-sarana pencapaian pengetahuan terdiri atas tiga hal: indra eksternal yang dikenal dengan panca indra (*al-hawâs al-khams*), rasio (*`aql*), dan dan hati (*qalb*). Al-Ghazali, misalnya, menyatakan hal itu dalam berbagai karyanya. Ketiga indra tersebut bekerja dalam wilayahnya sendiri-sendiri. Indra eksternal bekerja pada dunianya, yaitu alam fisis sensual dan berhenti pada batas kawasan rasio;[404] rasio sendiri bekerja dalam kawasan abstrak dengan memanfaatkan input dari indra eksternal lewat imajinasi (*khayâl*) dan estimasi (*wahm*) serta berhenti pada batas kawasan transeden.[405] Sementara itu, objek-objek transenden yang tidak terjangkau rasio sehingga oleh banyak kalangan dianggap sebagai irrasional menjadi garapan *qalb* (hati). *Qalb* lewat kebersihan dan kesucian jiwa mampu menangkap objek-objek transenden yang tidak terjangkau oleh dua sarana lainnya.[406]

Pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang sarana yang digunakan untuk mencapai pengetahuan berbeda dengan Al-Ghazali (1058-1111 M) di atas. Pemikiran masing-masing bahkan juga tidak persis sama meski keduanya sama-sama seorang filosof Muslim dan "pengikut" pemikiran Yunani.

1. Indra Eksternal

Al-Farabi melukiskan manusia sebagai binatang rasional (*al-hayawân al-nâthiq*) yang lebih unggul dibanding makhluk-makhluk lain. Manusia menikmati dominasinya atas spesies-spesies lain karena mempunyai inteligensi

---

403. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 212-214.

404. Al-Ghazali, "Misykat al-Anwâr" dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 271; Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dhalâl" dalam *Majmû`ah Rasâil*, hlm. 538; Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ fi Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, (ed) M. Utsman (Kairo: Maktabah al-Qur`an, t.th.), hlm. 46-47.

405. Al-Ghazali, *Mi`yâr al-`Ilm*, (ed) Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Maarif, t.th.), hlm. 62-65.

406. Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, hlm. 539; Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnâ*, hlm. 139.

atau kecerdasan (*nuthq*) dan kemauan (*irâdah*): keduanya merupakan fungsi dari daya-daya kemampuan yang ada dalam diri manusia.[407] Dalam *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*, Al-Farabi menjelaskan bahwa manusia mempunyai lima kemampuan atau daya. Pertama, kemampuan untuk tumbuh yang disebut daya vegetatif (*al-quwwat al-ghâdziyah*) sehingga memungkinkan manusia berkembang menjadi besar dan dewasa. Kedua, daya mengindra (*al-quwwah al-hâssah*) sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin, dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar, dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. Ketiga, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indra. Daya ini juga mempunyai kemampuan untuk menggabungkan atau memisahkan kesan-kesan yang diterima dari indra sehingga menghasilkan kombinasi atau potongan-potongan. Hasilnya bisa benar atau salah. Keempat, daya berpikir (*al-quwwat al-nâthiqah*) yang memungkinkan manusia untuk memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan antara yang satu dengan lainnya, kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. Kelima, daya rasa (*al-quwwah al-tarwi`iyyah*), yang membuat manusia mempunyai kesan dari apa yang dirasakan: suka atau tidak suka.[408]

Pengetahuan manusia, menurut Al-Farabi, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indra (*al-quwwah al-ḫassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang masing-masing disebut sebagai indra eksternal, indra internal, dan intelek.[409] Tiga macam indra ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar, pembagian tiga macam indra tersebut sesuai dengan struktur tritunggal dunia ragawi, jiwa, dan ruhani dalam alam kosmos.[410]

---

407. Al-Farabi, "Al-Siyâsah al-Madaniyah" dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al-Arâb: Al-Fârâbî* (Mesir: Dar al-Masyriq, t.th.), hlm. 91. Selanjutnya disebut *al-Siyâsah al-Madaniyah*.
408. Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (*The Ferfect State*), ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 164-170.
409. *Ibid.*, hlm. 170-171. Lihat juga M. Ghalab, *Al-Ma`rifah `ind Mufakkirî al-Muslimîn* (Mesir: Dar al-Misriyah, t.th.), hlm. 233; Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 22.
410. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 67.

Indra eksternal (*al-hawâs al-zhâhirah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indra ini berkaitan dengan objek-objek material. Dibanding indra-indra yang lain, kemampuan indra ini adalah yang paling lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi`*) gambaran objek tanpa sedikit pun mampu menangkap gambar itu sendiri. Al-Farabi mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikit pun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indra eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material ke dalam indra sesungguhnya dari manusia.[411] Oleh karena itu, Al-Farabi, seperti juga tokoh-tokoh lain seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi, menempatkan indra eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indra-indra manusia.[412]

Berdasarkan kenyataan tersebut, menurut Al-Farabi, indra eksternal tidak bersifat otonom dan tidak dapat bekerja sendiri tetapi berada dalam kekuasaan "akal sehat" atau *common senses* (*al-hâss al-musytarak*), yaitu potensi atau daya (*quwwat*) yang menerima setiap kesan dari kelima indra eksternal. Akal sehat ini mempunyai fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indra eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indra eksternal, (2) sebagai "perasa" (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indra-indra eksternal, karena indra eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk "menangkap" objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.[413]

---

411. Al-Farabi, "Risâlah Fushûsh al-Hikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 74. selanjutnya disebut *Fushûsh al-Hikam*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî*, hlm. 23.
412. Al-Ghazali maupun Ibn Arabi sama-sama menempatkan indra pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian pengetahuan Al-Farabi diduduki oleh intelek atau rasio, pada Al-Ghazali dan Ibn Arabi oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding kalbu. Lihat al-Ghazali, *Munqidz min al-Dhalâl*, hlm. 537-538. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.), hlm. 38-39.
413. Al-Farabi, "Risâlah fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ" dalam F. Dieterici, *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, hlm. 97. Selanjutnya disebut *Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anhâ*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî*, hlm. 23.

Meski demikian, akal sehat tidak termasuk indra eksternal dan juga tidak termasuk indra internal yang akan dijelaskan di depan. Oleh karena itu, akal sehat tidak ikut menyimpan data-data yang masuk dari indra eksternal. Fungsi menyimpan menjadi milik daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), salah satu dari lima macam indra internal. Al-Farabi menempatkan akal sehat pada posisi netral yang menduduki posisi di antara kedua jenis indra tersebut.[414] Tokoh pertama yang memasukkan akal sehat (*al-ḫâss al-musytarak*) sebagai bagian dari indra internal adalah Ibn Sina.[415]

Konsep daya atau kemampuan-kemampuan tertentu pada manusia di atas juga dijelaskan oleh Ibn Rusyd. Dalam *Risâlah al-Nafs*, suatu buku kecil yang menguraikan tentang jiwa, Ibn Rusyd menjelaskan adanya lima daya dalam diri manusia. Hanya saja, istilah yang digunakannya agak berbeda dengan Al-Farabi. Pertama, daya vegetatif (*al-quwwat al-nabâtiyah*) yang memungkinkan manusia mampu berkembang menjadi besar dan dewasa. Kedua, daya mengindra (*al-quwwah al-hasâsah*) sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan, seperti panas, dingin, dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar, dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. Ketiga, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indra. Keempat, daya berpikir (*al-quwwah al-nâthiqah*) yang memungkinkan manusia dapat memahami berbagai pengertian sehingga mampu membedakan antara yang satu dengan lainnya, mempunyai kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. Kelima, daya rasa (*al-quwwah al-nazwi`iyyah*), suatu daya yang menggerakkan atau membangkitkan munculnya daya-daya yang lain.[416] Dengan pembagian ini, konsep psikologi Ibn Rusyd tidak sama persis dengan pemikiran Al-Farabi di atas.

---

414. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 70. Menurut Yuhana Qumair, akal sehat (*al-ḫiss al-musytarak*) merupakan awal bagi kerja indra internal. Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbi*, hlm. 23.

415. Dalam karyanya tentang jiwa, Ibn Sina menyebut akal sehat (*al-ḫiss al-musytarak*) sebagai salah satu dari indra internal (*al-ḫiss al-bâthin*). Indra yang lain adalah daya representasi (*al-quwwat al-mushawwirah*), daya imajinasi (*al-quwwat al-khiyâl*), daya estimasi (*al-quwwat al-wahmiyah*) dan daya memori (*al-quwwah al-ḫâfizhah*). Lihat, Ibn Sina, *Kitâb al-Nafs* (*De Anima*), ed. Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1970), hlm. 44-45.

416. Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nasf* (ttp, Khazinah al-Fikr, 1423 H), hlm. 4.

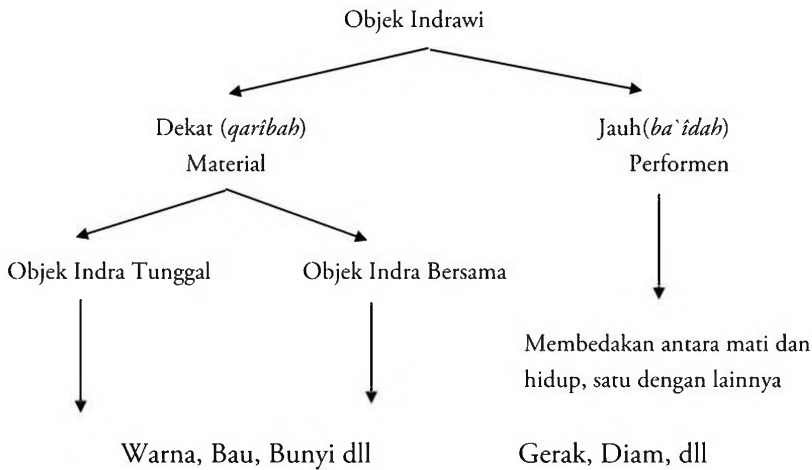
Pengetahuan manusia, menurut Ibn Rusyd, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indra (*al-quwwah al-hassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indra eksternal, indra internal, dan rasio.[417]

Indra eksternal (*al-hasâsah*) sendiri terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.[418] Indra ini berkaitan dengan objek-objek indriawi, yang oleh Ibn Rusyd dibagi menjadi dua bagian: objek indriawi dekat (*al-mahsûsah al-qarîbah*) dan objek indriawi jauh (*al-mahsûsah al-ba`îdah*). Objek indriawi dekat berupa benda-benda material (*dzât*) sedang objek indriawi jauh berupa *performense* (*`ardh*). Objek indriawi dekat itu sendiri terbagi dua: objek indra tunggal (*khâs bihâsah wâhidah*) dan objek indra bersama (*hâsah musytarakah*). Objek indra tunggal adalah objek-objek yang dapat ditangkap oleh satu indra, sedangkan objek indra bersama adalah objek-objek yang tidak dapat ditangkap kecuali oleh lebih dari satu indra. Sementara itu, objek indra jauh lebih berkaitan dengan penentuan kondisi atau spesifikasi antara suatu objek dibandingkan objek lainnya. Contoh objek indriawi dekat tunggal adalah seperti warna untuk indra penglihatan, bunyi untuk indra pendengaran, dan seterusnya. Contoh objek indriawi dekat bersama adalah seperti gerak dan diam, bentuk dan ukuran. Objek-objek ini, menurut Ibn Rusyd, tidak dapat ditangkap dengan hanya satu indra, tetapi lebih dari itu. Di sana dibutuhkan kerja sama antara beberapa indra sekaligus untuk memahami sebuah objek. Adapun contoh objek indra jauh adalah seperti penentuan apakah objek tersebut dalam keadaan hidup atau mati, apakah dia Zaid atau Umar, dan seterusnya.[419]

Secara ringkas, bentuk-bentuk objek indriawi dalam perspektif Ibn Rusyd dapat digambarkan dalam bagan berikut.

---

417. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001), hlm. 58.
418. Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nasf*, hlm. 4.
419. *Ibid.*, hlm. 8.

Bagan 14
Bentuk-Bentuk Objek Indriawi Menurut Ibn Rusyd

Indra-indra eksternal di atas, meski tampaknya dapat menangkap sebuah objek secara jelas dan nyata, dalam pandangan Ibn Rusyd, ia mempunyai kelemahan-kelemahan mendasar. Yakni, antara lain, (1), ia sesungguhnya tidak dapat secara otomatis dan secara mandiri menangkap sebuah objek, tetapi butuh bantuan yang lain. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek dalam kegelapan, meski objek telah ada di depannya. Ia butuh cahaya dan mata baru dapat menangkap objek ketika ada pantulan cahaya dari objek kepada mata.[420] (2) Tidak dapat menangkap objek yang terhalang atau objek yang tidak sampai kepadanya. Misalnya, mata tidak dapat menangkap objek di balik tabir dan telinga serta penciuman tidak dapat menangkap getaran dan bebauan yang tidak sampai kepadanya.[421] (3) Tidak dapat membedakan antara objek yang satu dengan lain, misalnya antara warna hijau dengan biru, hitam dan putih, dan seterusnya. Sesuatu yang membedakan semua itu adalah potensi jiwa yang lain.

420. *Ibid.*, hlm. 9.
421. *Ibid.*, hlm. 10-11.

Menurut Ibn Rusyd, indra eksternal menangkap objek yang dapat diraihnya dengan kapasitas dan kualitas yang sama. Ia semata-mata hanya berfungsi untuk menangkap sebuah objek tanpa dapat membedakan antara satu dengan lainnya. Sesuatu yang membedakan objek-objek tersebut bukan indra eksternal, melainkan sesuatu potensi jiwa yang disebut sebagai *al-hâss al-musytarak*, (*common senses*) atau apa yang oleh Ibn Sina diistilahkan sebagai "akal sehat", yaitu potensi atau daya (*al-quwwah*) yang menerima setiap kesan dari kelima indra eksternal. Akal sehat ini mempunyai kemampuan dan fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indra eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indra eksternal, (2) sebagai "perasa" (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indra-indra eksternal karena indra eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk "menangkap" objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding, dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.[422]

Oleh karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa kemampuan indra eksternal ini adalah lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi`*) gambaran objek tanpa sedikit pun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibn Rusyd mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikit pun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indra eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material ke dalam indra sesungguhnya dari manusia. Oleh karena itu, Ibn Rusyd seperti juga Al-Farabi dan tokoh-tokoh lain seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi, menempatkan indra eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indra-indra manusia.[423]

---

422. *Ibid.*, hlm. 16-17.

423. Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, hlm. 74. Al-Ghazali maupun Ibn Arabi sama-sama menempatkan indra eksternal pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian pengetahuan Al-Farabi diduduki oleh intelek atau rasio, maka pada Al-Ghazali dan Ibn Arabi diduduki oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding *qalb*. Lihat Al-Ghazali, *Munqidz min al-Dhalâl*, hlm. 537-538. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.), hlm. 38-39.

Meski demikian, sekali lagi, para tokoh ini tetap menempatkan indra eksternal sebagai salah satu sarana pencapaian keilmuan.

2. Indra Internal

Indra internal (*al-ḫawâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indra eksternal. Al-Farabi menyebut adanya lima unsur indra internal: (1) daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al-quwwah al-wahmiyah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-ḫâfizhah*), (4) daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), (5) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).[424]

Daya representasi adalah kemampuan untuk menyimpan bentuk-bentuk suatu objek, meski objek-objek itu sendiri telah hilang dari jangkaun indra. Daya ini terletak pada otak di bagian depan. Ia mempunyai kekuatan abstraksi yang lebih sempurna dibanding indra eksternal sehingga daya representasi tidak memerlukan hadirnya materi untuk menghadirkan bentuk. Meski demikian, bentuk-bentuk dalam daya representasi tidak bebas dari aksiden-aksiden materialnya. Bentuk-bentuk tersebut ditangkap sekaligus dengan ikatan materialnya, seperti ruang, waktu, kualitas, dan kuantitas.[425]

Meski demikian, ada bentuk-bentuk lain yang tidak dapat ditangkap indra eksternal walaupun bentuk tersebut berkaitan dengan suatu objek indriawi, seperti soal baik dan buruk, senang dan benci, dari objek. Di sinilah bagian dan fungsi *wahm* bekerja. Menurut Al-Farabi, wilayah kerja *wahm* berkaitan dengan entitas-entitas di luar jangkauan pengindraan, seperti soal baik dan buruk. *Wahm* mengabstraksikan entitas-entitas non-material dari materi sehingga tingkat abstraksinya dikatakan lebih sempurna dibanding abstraksi daya representasi. Untuk memperjelas daya *wahm*, Al-Farabi memberi contoh kasus domba dengan serigala. Ketika domba melihat serigala, yang ditangkap sang domba bukan sekadar bentuk fisik serigala, melainkan juga kebencian terhadapnya. Kebencian terhadap serigala, sesuatu yang sifatnya di luar jangkauan panca indra, ditangkap melalui daya *wahm* domba.[426]

---

424. Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Ḫikam*, hlm. 74.
425. *Ibid.*
426. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 70.

Daya ingat (*al-quwwah al-ḫâfizhah*) adalah kemampuan untuk menyimpan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm*. Hubungan daya ingat dengan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm* adalah sama seperti hubungan daya representasi dengan bentuk-bentuk objek terindra. Dalam *Risâlah fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ,* Al-Farabi membedakan antara daya ingat (*al-ḫifzh*) dengan pemahaman (*al-fahm*). Daya ingat berkaitan dengan kata-kata dan lebih bersifat partikular serta personal (*asykhash*), sedangkan pemahaman lebih mengarah pada makna-makna dan bersifat universal serta prinsipil (*qawânîn*). Oleh karena itu, Al-Farabi menganggap bahwa pemahaman lebih tinggi dibandingkan sekadar ingatan.[427]

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.[428] Ada dua model imajinasi dalam pandangan Al-Farabi, (1) kemampuan imajinasi dengan memanfaatkan citra-citra yang telah tercipta lewat bantuan *wahm;* (2) imajinasi yang justru dimanfaatkan dan dimunculkan oleh daya *wahm*. Model imajinasi yang pertama ada pada manusia dan disebut imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), sedangkan yang kedua pada binatang dan disebut imajinasi sensitif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).[429] Meski demikian, dalam beberapa tulisannya, Al-Farabi menggunakan istilah imajinasi (*mutakhayyilah*) untuk menunjuk pada daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) yang ada pada manusia.

Imajinasi adalah bagian yang terpenting di antara indra-indra internal yang disebutkan di atas. Al-Farabi menempatkannya pada posisi tengah yang menghubungan antara indra eksternal dan intelek.[430] Dalam *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah,* Al-Farabi bahkan menyebutkan secara tegas bahwa daya imajinasi

427. Al-Farabi, *Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anhâ*, hlm. 86.
428. Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, hlm. 65-66.
429. Al-Farabi, *Mabâdi'* hlm. 172.
430. Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, hlm. 65.

merupakan salah satu dari sarana pencapaian pengetahuan, di samping daya nalar dan indra eksternal, juga dalam proses penerimaan wahyu dalam kenabian seperti yang akan dijelaskan di depan.

> "Pengetahuan tentang sesuatu (objek) kadang dengan kekuatan daya nalar, daya imajinasi atau dengan indra. ... munculnya objek dalam imajinasi ini lewat beberapa cara. Pertama, lewat kerja daya imajinasi, seperti membayangkan sesuatu yang diinginkan, sesuatu yang telah lewat, atau mengangankan sesuatu yang telah tersusun oleh daya khayal (imajinasi). Kedua, lewat data-data indra yang masuk kepada daya imajinasi, yang kemudian melahirkan rasa takut atau aman, atau sesuatu yang masuk dari kerja daya nalar".[431]

Di sisi lain, konsep bahwa indra internal (*al-ẖawâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indra eksternal juga diberikan oleh Ibn Rusyd. Meski demikian, berbeda dengan Al-Farabi yang menyebut lima unsur indra internal, Ibn Rusyd hanya menyebut empat unsur: (1) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), (2) daya nalar (*al-quwwah al-nâthiqah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-ẖâfizhah*), dan daya rasa (*al-quwwah al-nazwi`iyah*). Daya-daya ini menurut Ibn Rusyd merupakan kelengkapan dan kelebihan yang khusus diberikan Tuhan kepada manusia dan tidak dimiliki oleh makhluk lain. Beberapa spesies selain manusia seperti binatang memang ada yang mempunyai daya tertentu di antara daya-daya di atas seperti daya imajinasi, tetapi ia tidak sesempurna yang dimiliki manusia. [432]

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam *common sense* (*al-ẖiss al-musytarak*) melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.[433] Hubungannya dengan *common sense* adalah ibarat jasad dengan ruhnya, yang mana *common sense* adalah wadagnya sementara daya imajinasi adalah ruhnya. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menyatakan,

---

431. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 170-171.
432. Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, hlm. 18 dan seterusnya.
433. *Ibid.*, hlm. 8.

> "Pada prinsipnya, dalam *commonse sense* (*al-ḫiss al-musytarak*) ada daya untuk menangkap bentuk-bentuk objek indriawi dan menyimpannya. Namun, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) yang kemudian membuat *common sense* mempunyai kemampuan untuk menyimpan dan menghadirkan bentuk-bentuk tersebut meski materi objeknya sendiri telah tiada. Bukan sebaliknya, bentuk-bentuk objek yang menggerakkan daya imajinasi. Bersama dengan *commonse sense*, daya imajinasi mampu menghadirkan bentuk-bentuk objek sebanyak objek yang ditangkapnya".[434]

Ibn Rusyd menyebut daya imajinasi ini pada urutan pertama di antara daya-daya internal lainnya. Ini bukan tanpa alasan. Menurutnya, daya imajinasi adalah bagian pertama yang bekerja untuk menerima input dari indra-indra eksternal sebelum diolah oleh daya-daya lain di dalam indra internal. Artinya, ia berada di antara indra eksternal dan indra internal yang menghubungkan antara indra eksternal dan internal.[435]

Daya rasional (*al-quwwah al-nâthiqah*) adalah kemampuan untuk mengetahui dan memahami sebuah objek, bukan sekadar bentuk materialnya, melainkan substansi (*jauhar*) dan esensinya (*mâhiyah*) juga hal-hal yang berkaitan dengannya, yang dari sana kemudian dapat dilahirkan pengetahuan.[436] Menurut Ibn Rusyd, ada dua bentuk pemahaman terhadap objek: personal (*syakhshî*) dan universal (*kullî*). Pemahaman personal adalah pemahaman secara langsung berdasarkan hasil dari penangkapannya terhadap objek indriawi sehingga tidak ada pemahaman personal yang tidak berdasarkan objek indriawi (*al-maḫsûs*). Sementara itu, pemahaman universal adalah pemahaman menyeluruh atas objek-objek abstrak hasil dari pemahaman personal. Perbedaan lainnya, yang disebut pertama adalah kerja daya imajinasi, sedangkan yang kedua adalah bagian kerja daya rasional. Dalam kajian metodologis, menurut Ibn Rusyd, proses kerja pertama disebut *tashawur*, sedangkan proses kerja kedua disebut *tashdîq*. Oleh karena itu, Ibn Rusyd menganggap bahwa daya rasional lebih unggul dan tinggi dibanding daya imajinasi sehingga dia di tempat di atasnya.[437] Di sini tampak

434. *Ibid.*, hlm. 20.
435. *Ibid.*
436. *Ibid.*
437. *Ibid.*, hlm. 21.

bahwa Ibn Rusyd berbeda dengan Al-Farabi. Ibn Rusyd menempatkan daya imajinasi sebagai tahap menuju tingkat rasionalitas, sementara Al-Farabi justru menempatkannya sebagai sesuatu yang sangat penting dalam proses penerimaan wahyu.

Selanjutnya, menurut Ibn Rusyd, daya rasional ini mempunyai dua bentuk kemampuan: praktis (*'amalî*) dan teoretis (*nazharî*). Daya rasional praktis dimiliki oleh manusia pada umumnya. Tidak ada satu pun manusia yang tidak memiliki daya rasional praktis, bedanya hanya pada tingkat kualitasnya, sedikit dan banyak, lemah dan kuat. Ia adalah kemampuan untuk membedakan sesuatu dari yang lainnya sehingga tercipta satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan ini biasanya berkaitan dengan masalah keterampilan dan pekerjaan praktis. Sementara itu, daya rasional teoretis bersifat transenden (*ilahiyah*) sehingga tidak dimiliki oleh setiap orang dan daya inilah yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai "karunia Tuhan" (*al-'inâyah*). Ia adalah kemampuan untuk menangkap bentuk-bentuk objek intelek (*al-ma'qûlât*) yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu teoretis (*al-'ulûm al-nazhariyah*).[438]

Hasil dari kerja daya-daya di atas kemudian disimpan di dalam memori oleh daya tertentu yang disebut sebagai daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*). Daya ini adalah bagian dari indra internal yang berfungsi untuk menyimpan entitas-entitas non-material hasil tangkapan daya-daya yang lain, kapan pun dan di mana pun untuk kemudian siap ditampilkan kembali ketika dibutuhkan sehingga apa yang telah dilakukan indra-indra tersebut tidak sia-sia.[439]

Daya rasa (*al-quwwah al-nazwi'iyah*) adalah potensi yang menggerakan daya-daya yang lain. Menurut Ibn Rusyd, daya-daya internal manusia mau dan mulai bekerja bukan hanya karena adanya objek atau rangsangan dari luar, melainkan yang utama adalah karena adanya dorongan dari dalam, misalnya karena adanya rasa suka atau benci, senang atau marah, dan seterusnya. Inilah hasil dari kerja daya rasa. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

> "Saya melihat bahwa penyebab utama dari munculnya gerak dari daya-daya internal yang lain adalah daya ini, yaitu daya rasa (*quwwah al-nuzû'*). Daya

438. *Ibid.*, hlm. 21-22.
439. *Ibid.*, hlm. 26.

inilah yang menyebabkan seekor binatang, misalnya, dapat merasakan sesuatu yang tidak menyenangkan sehingga menjauhinya. Daya ini jika berkaitan dengan sesuatu yang mengenakkan disebut rindu (*syauq*), jika berkaitan dengan sesuatu yang dibenci disebut amarah (*ghadhab*), dan jika berkaitan dengan pendapat atau pandangan (*ra'y*) disebut usaha (*ikhtiyâr*) atau kehendak (*irâdah*)".[440]

3. Intelek (*al-`aql al-kullî*)

Intelek adalah sarana ketiga konsep pencapaian keilmuan Al-Farabi. Intelek ini mempunyai dua kemampuan: praktis (*`amalî*) dan teoretis (*nazharî*). Kemampuan teoretis digunakan untuk memahami objek-objek intelektual (*al-ma`qûlât*), sedangkan kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehingga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah-masalah keterampilan, seperti pertukangan, pertanian, atau pelayaran.[441]

Istilah "intelek" sendiri, dalam bahasa Arab, disebut dengan akal (*al-`aql*). Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata *`aql*. Al-Farabi memakai dua istilah dalam masalah ini: *al-`aql al-juz'i* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al-`aql al-kullî* yang diterjemahkan sebagai intelek.[442] Intelek berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*faidh*) dari alam "atas" sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya, karena itu, adalah benar dan pasti, dan tidak mungkin kebalikannya.[443] Sementara itu, rasio berhubungan dengan pemikiran diskursif (*fikr*) dan bekerja berdasarkan data-data indra, eksternal maupun internal. Data jenis ini oleh Al-Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan karena data-data yang masuk adalah palsu atau salah akibat kelemahan-kelemahan indra yang menangkapnya.[444] Al-

---

440. *Ibid.*, hlm. 29-30.
441. Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, hlm. 72; Al-Farabi, *Fashûl al-Madanî* (*Aphorisme of the Statesman*), terj. dan ed. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hlm. 63.
442. Al-Farabi, "Maqâlah fî Ma`âni al-Aql" dalam Friedrich Dieterici (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, hlm. 39. Selanjutnya disebut *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql.*
443. Al-Farabi, *Fashûl al-Madanî,* hlm. 42.
444. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu,* hlm. 99.

Farabi membandingkan antara intelek dengan rasio seperti suatu benda dengan bayangannya. Intelek ibarat matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedangkan rasio adalah pantulan matahari tersebut yang ada pada pikiran manusia.[445]

Selanjutnya, dalam *Risâlah fî Ma`âni al-Aql* (Risalah tentang Makna-Makna Intelek), Al-Farabi menjelaskan istilah intelek dalam enam pengertian. Pertama, intelek yang oleh masyarakat awam dikenakan pada orang cerdas atau cerdik (*perceptive*). Dalam konteks yang lebih mudah, intelek ini dapat diistilahkan sebagai "kesepakatan umum". Kedua, intelek seperti yang dimaksudkan oleh kaum teolog (*ahl al-kalâm*) ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu, yaitu sesuatu yang dipakai untuk mengukur "kemasuk-akalan"[446]

Ketiga, intelek yang disebut Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Burhân* (*Analytica Posterior*) sebagai *habitus* (*malakah*). Intelek ini mengantarkan manusia untuk mengetahui prinsip-prinsip pembuktian (*demonstration*) secara intuitif. Dalam *Maqâlah fî Ma`ânî al-`Aql*, Al-Farabi menulis sebagai berikut:

> "Ia adalah potensi jiwa yang dengannya manusia bisa mencapai keyakinan lewat premis-premis universal yang benar dan pasti, bukan dari analogi atau penalaran. Ia adalah pemahaman secara *a priori* tanpa diketahui dari mana dan bagaimana. Potensi tersebut merupakan pemahaman awal yang sama sekali tanpa pemikiran dan angan-angan, sedangkan premis-premis itu sendiri merupakan fondasi ilmu-ilmu penalaran".[447]

Keempat, intelek yang diungkap Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Akhlâq* (*Nichomachean Ethic*) sebagai "intelek praktis hasil pergumulan panjang manusia yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari.[448] Dalam klasifikasi di atas, intelek jenis ini masuk kategori daya pikir praktis. Aristoteles sendiri menyebutnya dengan istilah *phronesis* (kebijaksanaan praktis). *Phronesis* atau kebijaksanaan praktis adalah kemampuan bertindak berdasarkan pertimbangan baik buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang

---

445. Husein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: SUNY Press, 1972), hlm. 54.
446. Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, hlm. 39-40.
447. *Ibid.*, hlm. 40-41. Konsep ini telah disalahpahami oleh Davidson dengan menyatakan bahwa intelek yang dimaksud adalah "prinsip-prinsip pengetahuan" (*principles of science*) dan bukan kemampuan jiwa untuk memahami dan menangkap proposisi secara intuitif. Lihat, Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avecenna and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 68.
448. Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, hlm. 40-41.

yang mempunyai *phronesis* akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis ini menurut Aristoteles (384-322 SM) tidak dapat diajarkan, tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. *Phronesis* tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat: sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[449]

Kelima, intelek yang dibahas Aristoteles (384-322 SM) dalam *Kitâb al-Nafs* (*De Anima*), yang mencakup empat bagian.

1. Intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*), adalah jiwa atau unsur yang punya kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia hampir seperti materi, yang mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat, atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.[450]
2. Intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*), adalah intelek yang bertindak untuk mencerap esensi-esensi wujud yang ada dalam intelek potensial sekaligus tempat bersemayamnya bentuk-bentuk pemahaman atau persepsi hasil dari abstraksi tersebut. Menurut Al-Farabi, intelek aktual memahami setiap pengetahuan dengan menerima bentuk-bentuknya yang berupa pengetahuan murni hasil abstraksi dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Al-Farabi menulis:

   "Ketika objek-objek intelek (*ma`qûlât*) berabstraksi menjadi bentuk-bentuk tersendiri yang bebas dari materi, maka ia menjadi objek-objek aktual, di mana sebelum lepas dari materi disebut objek-objek potensial. Ketika menjadi objek aktual tampil juga sekaligus bentuk dari dzat itu, di mana dzat tersebut tidak lain adalah intelek aktual itu sendiri yang menyebabkan objek-objek intelek menjadi aktual. Dengan demikian, objek aktual dan intelek aktual adalah satu adanya. Apa yang satu katakan ini adalah bahwa subjek yang berpikir bukanlah sesuatu yang selainnya, melainkan ada pada objek itu sendiri di mana ia bertindak sebagai

449. Aristoteles, *Nichomachean Ethic*, terj. JAK. Thomson (London: Pinguin Book, 1961), hlm. 181-182.
450. Al-Farabi, *Maqâlah fi Ma`âni al-Aql*, hlm. 42.

bentuknya. Sedemikian sehingga proses pemahaman aktual (inteleksi), intelek aktual dan objek aktual adalah satu adanya.

.... Ketika suatu objek menjadi objek aktual maka ia dianggap mempunyai status ontologis baru dalam totalitas wujud (*al-maujûdât*).[451]

3. Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual. Menurut Al-Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk-bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka pada tahap kedua ia berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir inilah yang disebut "intelek perolehan". Intelek ini lebih tinggi dibanding intelek aktual karena objeknya adalah bentuk-bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan imajinasi serta daya indra. Dengan demikian, intelek perolehan adalah "bentuk lebih lanjut" dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memposisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self-integeble*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellevtive*). Al-Farabi menulis,

   "Ketika intelek aktual–pada tahap berikutnya—berpikir tentang objek-objek yang menjadi bentuk baginya, yaitu objek-objek aktual yang bebas dari materi, maka intelek yang saya katakan sebelumnya, yaitu intelek aktual sekarang menjadi intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*)".[452]

   Menurut Al-Farabi, intelek perolehan ini menandai puncak kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan inteligensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak kekuatan fisik untuk aktivitas berpikirnya.[453] Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan, (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang sepurna bentuk-bentuk pengetahuan, sedangkan intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari "kerja" lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan

451. *Ibid.*, hlm. 43-44. Untuk referensi lain, lihat Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Routledge, 1992), hlm. 48.
452. Al-Farabi, *Ibid.*, hlm. 46; Netton, *Ibid.*, hlm. 49.
453. Al-Farabi, *Ibid.*, hlm. 45.

diri, sedangkan kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial.[454]

4. Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua inteligensi. Intelek ini merupakan perantara adi-kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek potensial, Al-Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah– selama ia memberikan penyinaran pada mata—yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka, melainkan juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, "cahaya" intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, menangkap "cahaya" sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.[455] Secara lebih jelas, dalam *Mabâdi'*, Al-Farabi menulis sebagai berikut:

> "Objek-objek rasional (*ma`qûlât*) yang bersifat potensial dapat berubah menjadi aktual ketika dia menjadi objek-objek aktual. Perubahan ini membutuhkan sesuatu yang lain yang mampu mengubahnya dari potensial menjadi aktual. Pelaku yang mengubah dari potensial menjadi aktual tersebut adalah sesuatu yang substansinya senantiasa aktual dan bebas dari materi. Apa yang diberikan Intelek ini terhadap intelek potensial adalah ibarat cahaya yang diberikan matahari terhadap mata. Mata adalah penglihatan potensial dan selamanya potensial sebelum dapat melihat. Begitu juga warna-warna adalah objek-objek potensial sebelum dapat dilihat. Potensial melihat yang ada pada mata tidak mampu menjadi aktual dengan sendirinya. Begitu juga, warna-warna tidak mampu menjadi objek-objek yang aktual. Mataharilah yang memberikan cahaya kepada mata sehingga dapat melihat dan memberikan kepada warna-warna sehingga dapat dilihat secara aktual yang sebelumnya bersifat potensial. ...

454. *Ibid.*, hlm. 46.
455. *Ibid.*, hlm. 47. Lihat juga Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 199.

Tata kerja intelek terpisah terhadap intelek potensial adalah menyerupai tata kerja matahari terhadap penglihatan. Intelek terpisah ini disebut Intelek Aktif dan di antara wujud-wujud terpisah di bawah Sebab Pertama dia berada di tingkat kesepuluh. Intelek hayula sendiri–yang bersifat potensial—disebut Intelek yang diaktualkan. Jika intelek aktif telah memberikan sesuatu terhadap daya nalar yang posisinya sama seperti cahaya pada mata penglihatan, maka objek-objek indriawi yang tersimpan dalam daya imajinasi berubah menjadi objek-objek daya nalar".[456]

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan "ruh suci" (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu. Intelek aktif adalah "gudang" sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*), yaitu ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif.[457] Konsepsi Al-Farabi tentang intelek aktif ini memperlihatkan usahanya menyelaraskan antara filsafat (Yunani) dengan doktrin-doktrin keyakinan Islam.

Keenam, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (Metafisika) sebagai intelek yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dalam teologi Islam, inilah yang disebut Tuhan. Menurut Al-Farabi, intelek ini sepenuhnya bebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada intelek yang tidak berasal dari-Nya, tidak terkecuali intelek aktif yang mampu mengaktualkan pemahaman manusia.[458]

Menurut Al-Farabi, tiga bentuk sarana pencapaian pengetahuan di atas saling berkaitan dan bersifat hierarkis, tidak berdiri sendiri-sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indra eksternal menjadi pelayan bagi indra internal, dan indra internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan-kebutuhan intelek.[459] Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual dan akhirnya intelek perolehan.

456. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 198-202.
457. Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâil*, hlm. 64.
458. *Ibid.*, hlm. 48.
459. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 206.

Intelek yang disebut terakhir ini, yang merupakan tingkat tertinggi yang dapat dicapai oleh nalar manusia, naik lagi ke tingkat komuni, ekstase, dan inspirasi. Oleh karena itu, pengetahuan yang dihasilkan juga berjenjang. Pertama-tama ia hanya berupa pengetahuan potensial yang wujud dalam materi dan kemudian menjadi pengetahuan aktual setelah terabstraksi dari materi. Pengetahuan yang tertinggi adalah bentuk-bentuk abstrak yang tidak pernah ada dalam materi.

Ibn Rusyd juga membahas intelek sebagai bagian dari potensi-potensi yang ada dalam jiwa manusia. Akan tetapi, dalam *Risâlah al-Nafs,* Ibn Rusyd tidak mendiskusikannya secara khusus dalam bab tersendiri seperti yang dilakukan Al-Farabi lewat karyanya yang berjudul *Risâlah fî Ma`âni al-`Aql*, misalnya, tetapi mendiskusikan bersama dengan penjelasanya tentang fungsi-fungsi indra internal. Selain itu, istilah yang digunakan Ibn Rusyd juga berbeda dengan Al-Farabi dalam kaitannya dengan intelek dan rasio. Ibn Rusyd menggunakan istilah *al-`aql al-syakhshî* untuk menyebut rasio dan *al-`aql al-kullî* untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya-daya bawaan (*al-thabî`iyah*) yang bekerja secara langsung berdasarkan data-data dari indra, eksternal maupun internal; sedangkan intelek adalah daya-daya yang bersifat transenden (*ilahiyah*) dan merupakan karunia Tuhan (*al-`inâyah*) yang bekerja hanya berdasarkan data-data universal (*al-kulliyah*) dan objek-objek rasional non-indriawi (*al-ma`qûlât*).[460]

Penyebutan intelek sebagai sarana pencapaian pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd ini tidak lepas dari doktrinnya tentang unsur manusia dan pandangannya tentang bentuk-bentuk objek pengetahuan. Menurutnya, manusia terdiri atas tiga unsur: badan (*al-jism*), jiwa (*al-nafs*), dan intelek (*al-`aql*). Unsur-unsur ini sesuai dengan bentuk-bentuk objek pengetahuan yang terdiri atas bentuk materi (*al-hayûlânî*) dan non-materi (*ghair al-hayûlânî*). Bentuk-bentuk material dapat ditangkap oleh indra eksternal dan internal, sedangkan bentuk non-materi tidak dapat dipahami kecuali oleh intelek.[461]

Intelek ini menurut Ibn Rusyd, dapat dibagi dalam beberapa bagian sesuai dengan bentuk dan kemampuannya. Berdasarkan bentuknya, intelek dapat dibagi dalam tiga bagian: (1) intelek material (*al-`aql al-hayûlânî*), (2) intelek

460. Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*, hlm. 21-22.
461. *Ibid.*, hlm. 27-28.

bawaan (*al-`aql al-malakah*), dan (3) intelek aktif (*al`aql al-fa`âl*).[462] Sementara itu, berdasarkan kemampuannya, ia dapat dibagi menjadi dua bagian: intelek praktis (*al-`aql al-`amalî*) dan intelek teoretis (*al-`aql al-nazharî*).[463]

Intelek material (*al-`aql al-hayûlânî*) adalah daya-daya yang mempunyai kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia sepenuhnya bersifat potensi yang terpendam dan belum aktual. Dalam pemikiran Al-Farabi di atas, inilah yang disebut sebagai intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*).[464] Ia hampir seperti materi, yang mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.

Intelek bawaan (*al-`aql al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktualisasikan oleh tindakan-tindakan abstraksi nalar manusia. Perbandingan intelek bawaan dengan intelek material adalah bahwa yang disebut pertama telah menjadi aktual, sedangkan yang kedua masih bersifat potensi. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

> "Intelek bawaan (*al-`aql bi al-malakah*) adalah objek-objek rasional yang telah teraktulisasikan oleh penalaran-penalaran manusia, seperti objek pengetahuan yang kemudian ditampilkan. Dengan aktualitas yang ditampilkannya dihasilkan dapat sesuatu yang lain, termasuk ilmu-ilmu penalaran murni (*al-`ulûm al-nazhariyah*) juga dihasilkan dari sini. Begitu pula, ilmu-ilmu yang diturunkan dari ilmu-ilmu penalaran".[465]

Intelek aktif (*al-`aql al-fa``âl*) adalah intelek yang berperan untuk menampilkan objek-objek potensial menjadi aktual. Menurut Ibn Rusyd, semua objek pada awalnya hanya bersifat potensi. Intelek aktual-lah yang menggerakkan objek-objek tersebut menjadi aktual. Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd menulis:

> "Ketika objek-objek rasional dibagi dua bagian: potensial dan aktual, dan objek-objek tersebut pada awalnya bersifat potensi, maka ia berarti butuh sesuatu yang mengubahnya menjadi aktual. Perubahan ini tidak mungkin terjadi karena dirinya sendiri karena hal itu tidak sesuai dengan tabiat alam. Perubahan itu

462. *Ibid.*, hlm. 28 dan seterusnya.
463. *Ibid.*, hlm. 22.
464. *Ibid.*, hlm. 28.
465. *Ibid.*

> juga tidak dapat dari intelek material (*hayûlânî*) karena ia sendiri butuh yang lain untuk menjadikannya aktual. Penggerak yang melakukan itu adalah intelek aktif yang lebih mulia dari intelek material dan aktual selamanya baik dipikirkan atau tidak".[466]

Secara ontologis, intelek aktif berupa wujud terpisah yang selamanya aktual, baik dipikirkan atau tidak. Ia bersifat azali dan dalam dirinya terkadung potensi-potensi objek-objek non-indriawi (*al-ma`qûlât*) dari seluruh alam wujud, termasuk di dalamnya intelek material. Oleh karena itu, bisa terjadi penyatuan (*ittihâd*) dan keterkaitan (*ittishâl*) antara intelek material dan intelek aktif. Terjadinya proses penyatuan dan keterkaitan inilah yang oleh Aristoteles (384-322 SM), menurut Ibn Rusyd, disebut sebagai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), yaitu ketika seseorang berhubungan dan memperoleh kemanfaatan dari intelek aktif.[467]

Apakah itu mungkin? Apakah manusia yang lemah dan berkaitan dengan materi dapat berhubungan dan menyatu dengan intelek aktif yang mulia dan bebas dari materi? Menurut Ibn Rusyd, penyatuan itu adalah mungkin dan bahkan keharusan. Sebab, tujuan tertinggi jiwa manusia yang rasional sesungguhnya adalah terbebas dari kungkungan alam material sehingga jiwa mampu mencapai alam *keweruhan* (*intelligible world*). Selain itu, dengan menyatu bersama intelek aktif, proses berpikir manusia menjadi sempurna dan aktual.[468] Dalam persoalan ini, Ibn Rusyd sepakat dengan Al-Farabi tentang adanya intelek aktif, tetapi berbeda fungsinya. Bagi Al-Farabi, intelek aktif berada pada posisi sentral yang mengaktualkan bentuk-bentuk wujud potensial, sementara bagi Ibn Rusyd intelek aktif hanya berfungsi untuk menyempurnakan potensi dan aktualisasi intelek manusia. Artinya, intelek manusia sendiri secara mandiri dapat berkreasi aktif untuk memahami objek-objek non-material dan mencapai tingkat kualitas yang lebih tinggi meski tidak sempurna. Intelek aktif menyempurnakan kekurangan dari aktualisasi intelek manusia tersebut.

Selanjutnya tentang kemampuan praktis dan teoretis dari intelek. Menurut Ibn Rusyd, kemampuan praktis adalah kemampuan yang dimiliki oleh setiap

---

466. *Ibid.*, hlm. 29.
467. *Ibid.*
468. *Ibid.*

manusia untuk membedakan sesuatu dari yang lainnya sehingga tercipta satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan ini biasanya berkaitan dengan masalah-masalah keterampilan dan pekerjaan praktis. Sementara itu, kemampuan teoretis adalah kemampuan yang bersifat transenden (*ilahiyah*) sehingga tidak dimiliki oleh setiap orang. Kemampuan teoretis ini oleh sebagian kalangan disebut sebagai "karunia Tuhan" (*al-`inâyah*). Ia adalah kemampuan untuk menangkap dan memahami bentuk-bentuk non-indriawi (*al-ma`qûlât*) yang lepas dari materi yang kemudian dari sana lahir ilmu-ilmu teoretis (*al-`ulûm al-nazhariyah*).[469] Intelek manusia mempunyai dua kemampuan tersebut, tetapi tidak semua orang mempunyai keduanya sekaligus. Hanya orang-orang terpilih yang mempunyai dua kemampuan intelek sekaligus: praktis dan teoretis.

Sarana-sarana pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd di atas, tidak berbeda dengan konsep Al-Farabi, juga saling berkaitan dan bersifat hierarkis, tidak berdiri sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indra eksternal menjadi pelayan bagi indra internal, dan indra internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan-kebutuhan intelek. Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual.

Berkaitan dengan sarana ketiga, Al-Farabi maupun Ibn Rusyd sama-sama mengklaim bahwa konsep intelek ini didasarkan atas pemikiran Aristoteles (384-322 SM).[470] Akan tetapi, Ibrahim Madkur mempertanyakan konsistensi klaim Al-Farabi. Menurutnya, teori intelek Al-Farabi mungkin memang dari Aristoteles, tetapi tidak sepenuhnya karena konsepnya tentang intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) berbeda dengan Aristoteles (384-322 SM) melainkan lebih dekat dengan Plato (427-347 SM). Kenyataan itu makin jelas ketika kita perhatikan posisi intelek aktif yang bertindak sebagai pemberi visi dan inspirasi, sekaligus juga pemberi bentuk-bentuk abstrak pengetahuannya. Konsep ini tidak dijumpai pada Aristoteles (384-322 SM), tetapi dalam pemikiran Plato (427-347 SM). Tokoh

469. *Ibid*., hlm. 21-22.

470. Seperti ditulis dalam bukunya, teori ini didasarkan atas pikiran Aristoteles dalam karyanya yang berjudul *al-Nafs* (*De Anima*). Dalam *Risâlah al-Nafs*, Ibn Rusyd juga beberapa kali menyebut bahwa hal itu berdasarkan pemikiran Aristoteles, baik dalam karyanya yang berjudul *al-Nafs* (*De Anima*) maupun *Kitâb al-Akhlâq* (*Nichomachean Ethic).*

yang sungguh-sungguh konsisten mengikuti Aristoteles (384-322 SM) adalah Ibn Rusyd. Sebab, konsepnya tentang intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) tidak menyimpang dari ajaran Aristoteles. Begitu juga soal ajarannya tentang intelek aktif.[471]

Secara lebih jelas dan ringkas, persamaan dan perbedaan konsep Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang sarana-sarana yang dibutuhkan untuk memperoleh pengetahuan dapat dilihat pada bagan di bawah ini.

Bagan 15
Sarana-Sarana untuk Memperoleh Pengetahuan

No	NAMA	SARANA	KET

1	Al-Farabi	- Indra Eksternal
		- Indra Internal
		  - Daya representasi
		  - Daya memori
		  - Daya rasional
		  - Daya imajinasi
		- Intelek (*`aql kullî*)
		  - Intelek potensial
		  - Intelek aktual
		  - Intelek perolehan
		  - Intelek aktif
			Tiga sarana ini bersifat berjenjang dan daya imajinasi ditempatkan sebagai puncak indra internal sekaligus yang menghubungkan dengan intelek. Intelek aktif sendiri berfungsi sebagai sumber pengetahuan.

2	Ibn Rusyd	- Indra Eksternal
		- Indra Internal
		  - Daya imajinasi
		  - Daya rasional
		  - Daya memori
		  - Daya rasa
		- Intelek
		  - Intelek material
		  - Intelek bawaan
		  - Intelek aktif
			Tiga sarana ini bersifat berjenjang tetapi daya imajinasi dianggap sebagai yang paling rendah di antara indra internal. Intelek aktif sendiri berfungsi hanya untuk menyempurnakan jiwa dan apa yang telah dicapai oleh rasio.

B. TAHAP-TAHAP PEROLEHAN PENGETAHUAN

Bagaimana cara mendapatkan sebuah pengetahuan? Cara-cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan ini tidak tunggal, tetapi sangat beragam, sesuai dengan paradigma berpikir yang digunakannya. Dalam tradisi pemikiran Barat, mereka yang menganut paham empirisme menggunakan metode induksi dengan

471. Ibrahim Madkur, "Al-Farabi" dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), hlm. 462.

cara melakukan eksperimen atau pengamatan langsung atas fenomena-fenomena yang terjadi, sedangkan penganut rasionalisme menggunakan metode deduksi dengan cara melakukan analisis logika berdasarkan atas paradigma atau postulat-postulat yang telah diakui keabsahannya.[472]

Hal yang sama juga terjadi dalam khazanah keilmuan Islam, antara lain, penganut epistemologi *bayânî* menggunakan analisis teks secara langsung dengan cara *qiyâs al-ghâib alâ al-syâhid* untuk mendapatkan pengetahuan, penganut *irfânî* menggunakan tahap-tahap pensucian hati dan *qiyâs al-`irfân*, sedangkan *burhânî* menggunakan penalaran. Pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd, dalam masalah ini, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan cara-cara kaum rasionalisme Barat atau epistemologi *burhâni* dalam tradisi pemikiran Islam. Akan tetapi, masing-masing mempunyai *style* tersendiri dalam aplikasinya meski keduanya sama-sama seorang filosof Muslim dan sama-sama terilhami filsafat Yunani. Di bawah ini akan didiskusikan pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd tentang cara-cara perolehan pengetahuan.

1. Pembentukan Teori (*Tashawwur*)

Menurut Al-Farabi, pengetahuan diperoleh lewat tahapan-tahapan tertentu. Ada dua tahapan yang disebutkan Al-Farabi: pembentukan teori atau konsep (*tashawwur*) dan penalaran (*tashdîq*). Pembentukan teori atau konsep adalah langkah awal (*pre-existing knowledge*) sebelum dilakukan penalaran untuk dapat dihasilkan sebuah kesimpulan atau pernyataan. [473]

Bentuk-bentuk teori ini ada dua macam: teori konvensional (*tashawwur muthlaq*) dan teori ilmiah (*tashawwur ma`a tashdîq*). Teori konvensional adalah teori-teori sederhana yang lahir tanpa didahului proses penalaran dan tanpa pembuktian secara ilmiah, seperti pemahaman kita tentang matahari, bulan, binatang dan objek-objek lainnya. Pemahaman terhadap objek-objek ini bersifat sederhana dan muncul secara langsung tanpa dibarengi dengan penalaran-penalaran rasional. Teori ilmiah adalah teori-teori yang muncul sebagai hasil

472. Harold H Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rosjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 260 dan seterusnya.

473. Al-Farabi, "`Uyûn al-Masâil" dalam Friedrich Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Bril, 1890), hlm. 56. Selanjutnya disebut *`Uyûn al-Masâil.*

dari uji rasional dan telah dibuktikan secara keilmuan, seperti konsep tentang temporalitasnya alam. Konsep ini tidak bisa lahir kecuali telah dibuktikan bahwa alam ini adalah ciptaan dan setiap ciptaan adalah temporal (*muhdats*). Begitu pula tidak dapat diketahui konsep tentang volume tanpa didahului oleh konsep tentang panjang, lebar, dan tinggi.

> "Ilmu terbagi pada konsepsi konvensional (*tashawur muthlaq*), seperti konsep tentang matahari dan bulan, dan pada konsepsi ilmiah (*tashawur ma'a tashdîq*) seperti kenyataan bahwa langit saling menjalin antara sebagian dengan lainnya dan pengetahuan bahwa alam adalah temporal. Sebagian dari konsep ada yang tidak bisa sempurna kecuali didahului oleh konsep yang lain, seperti tidak mungkin membuat konsep tentang sebuah benda kecuali didahului konsep tentang panjang, lebar, dan tinggi".[474]

Bagaimana cara membuat konsep atau teori? Atau lebih tepatnya, bagaimana proses terjadinya sebuah konsep? Menurut Al-Farabi ada dua macam. Pertama, terjadi secara langsung tanpa diupayakan atau didahului keinginan untuk mengetahuinya. Ia muncul secara lazim dalam intelek manusia tanpa disadari oleh yang bersangkutan. Maksudnya, konsepsi tersebut bersifat lazim dan umum bagi setiap manusia yang dilengkapi watak alami (*fithrîyah*) untuk mengetahuinya. Misalnya, pemahaman bahwa angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, bahwa angka lima lebih besar dari angka empat, bahwa keseluruhan lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya. Al-Farabi menyebut konsepsi ini sebagai prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*).[475]

Kedua, lewat penyelidikan induktif, yaitu suatu proses berpikir yang berusaha menemukan universalitas dari kajian-kajian atas objek-objek partikular. Akan tetapi, metode induksi yang dimaksud ini tidak sama dengan metode induksi konvensional yang biasa dikenal dalam metode-metode penelitian pada umumnya. Perbedaan keduanya terletak pada sarana-sarana yang digunakan. Induksi konvensional hanya melibatkan kekuatan rasio yang bekerja pada dataran empirik sementara induksi Al-Farabi melibatkan intelek yang bersifat metafisik. Tujuan dan pencapaian keduanya juga berbeda. (1) Induksi Al-Farabi berusaha menemukan

474. *Ibid.*,
475. Al-Farabi, *Tahshî al-Sa'âdah,* 1 dalam http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.htm.

proposisi universal bagi dirinya sendiri, sementara induksi konvensional bertujuan lebih untuk menguji premis-premis yang digunakan dalam silogisme. (2) Hasil yang dicapai oleh induksi ini menurut Al-Farabi mencapai derajat keyakinan niscaya sementara hasil dari induksi konvensional hanya mencapai derajat mendekati keyakinan.[476]

Menurut Al-Farabi, sebagian besar dari prinsip-prinsip keilmuan dan filsafat diperoleh secara berangsur-angsur melalui proses induksi tersebut. Bagaimana proses induksi ini dilakukan? Menurut Al-Farabi, ada tahapan-tahapan tertentu yang harus dijalani. Pertama-tama dimulai dari tahap yang paling mudah dipahami oleh intelek, diikuti oleh tahap yang mudah, kemudian agak sulit, lebih sulit, dan seterusnya. Dari situ kemudian akan diperoleh kesimpulan-kesimpulan yang bersifat universal.[477] Proses-proses ini, pada fase-fase berikutnya tidak hanya melibatkan rasio, tetapi juga intelek. Keterlibatan intelek dalam proses inteleksi (pemahaman) di atas digambarkan Al-Farabi sebagai sepotong benda yang jatuh dalam lilin cair. Benda tersebut bukan sekadar jatuh dan tercetak dalam permukaan lilin, melainkan lebih dari itu, ia mengubah lilin cair menjadi citra utuh benda itu sendiri. Pada proses pemahaman, intelek potensial yang sudah tersinari akan berubah menjadi bentuk yang sama dengan pengetahuan yang diterimanya. Proses aktualitas pengetahuan oleh intelek potensial ini akan mencapai tingkat sempurna ketika intelek tersebut menjadi aktual. Ketika tahap ini tercapai, intelek aktual yang dihasilkan merefleksikan dirinya sendiri dan kandungan isinya. Kandungan isi ini berupa pengetahuan murni yang diabstraksikan dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Perenungan intelek aktual terhadap dirinya sendiri dan kandungan isinya merupakan tahap kedua dari proses pemahaman. Tahap ini lebih tinggi dari yang pertama karena objeknya adalah bentuk-bentuk pengetahuan yang lepas dari materi serta tidak tergantung pada daya mengindra dan daya imajinasi.[478]

---

476. Al-Farabi, *'Uyûn al-Masâil*, hlm. 56.
477. *Ibid.*, hlm. 7.
478. *Ibid.*, hlm. 8.

Selanjutnya, ketika intelek aktual mempunyai kemampuan untuk melakukan proses kedua, maka ia akan menjelma sebagai intelek perolehan (*al`aql al-mustafâd*). Dengan demikian, intelek perolehan berarti adalah intelek aktual yang telah mencapai tahap mampu memposisikan diri sebagai pengetahuan (*self-intelligible*) dan bisa melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellective*). Menurut Al-Farabi, intelek perolehan adalah bentuk intelek manusia yang paling maju. Ketika intelek manusia menjadi "intelek perolehan", ia mampu berhubungan dengan intelek aktif dan memikirkannya. Meski demikian, intelek perolehan bukan sesuatu yang sempurna dan mandiri. Kesempurnaannya sangat tergantung pada sejauhmana ia memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan secara aktual dari intelek aktif. Bentuk kesempurnaan tertingginya adalah ketika ia dapat bersenyawa dengan intelek aktif. Lewat persenyawaan tersebut intelek perolehan dapat memperoleh pengetahuan langsung dan dapat menjadi wahana wahyu Ilahi. Dalam perspektif agama dan keilmuan Islam, wahyu ilahi adalah sumber tertinggi pengetahuan. [479]

Oleh karena itu, menurut Al-Farabi, hasil dari induksi tersebut bersifat niscaya dan karenanya dapat dipergunakan untuk menganalisis dan menilai objek-objek di luar pikiran, benar atau tidak. Apa yang dianggap benar, menurut Al-Farabi, adalah jika ada kesesuaian antara eksistensi objek di luar pikiran dengan apa yang dipercayai dalam pikiran, sedangkan apa yang dianggap salah adalah jika eksistensi di luar pikiran ternyata tidak sesuai dengan konsep yang ada dalam pikiran. Penilaian tersebut diterapkan pada eksistensi objek yang sederhana sampai yang kompleks. Dalam *Uyûn al-Masâ'il*, Al-Farabi memberi contoh tentang masalah ini dengan pemahaman tentang temporalitas (*muḫdats*) alam. Menurutnya, pemahaman tentang temporalitas alam tidak dapat diperoleh kecuali didahului oleh pembuktian bahwa alam semesta ini diciptakan dan bahwa setiap yang tercipta berarti temporal.[480] Al-Farabi menyebut konsepsi jenis kedua ini, konsepsi ilmiah (*tashawwur ma'a al-tashdîq*) dengan istilah aksioma-aksioma keyakinan (*awâil al-yaqîn*).[481]

479. Al-Farabi, *Risâlah fî Ma`ân al-`Aql*, hlm. 45.
480. *Ibid.*
481. Al-Farabi, *Tahshîl al-Sa`âdah*, hlm. 1.

Ibn Rusyd, di sisi lain, juga menyatakan sebuah pengetahuan, sebuah pernyataan atau kesimpulan, didapatkan lewat dua tahapan: pembentukan teori (*tashawwur*) dan proses penalaran rasional (*qiyâs*) atau *tashdîq*.[482] Pembentukan teori ini, masih sama dengan Al-Farabi, adalah juga persiapan awal menuju pengetahuan (*pre-existing knowledge*). Ibn Rusyd sendiri mengartikan *tashawwur* sebagai membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan wujud materinya (*al-syai' nafsuh*) atau atau atas sesuatu yang serupa (*mitsâluh*). Berdasarkan wujud materinya berarti bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujud-wujud objek yang dikaji secara langsung, sedangkan berdasarkan wujud serupa adalah bahwa teori yang dimaksud muncul tidak didasarkan secara langsung atas objek-objek yang dikaji, tetapi atas objek-objek lain yang dianggap serupa dengan objek-objek yang dimaksud.[483] Dalam penelitian kuantitatif, pola ini mirip dengan model penelitian sampling.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrâ'*. *Istiqrâ'* adalah menemukan teori-teori atau konsep universal berdasarkan atas kajian atau pembacaan kita terhadap objek-objek partikular. Proses ini merupakan kebalikan dari penalaran analogi, yang berawal dari universal menuju partikular. Dalam *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, Ibn Rusyd menulis:

> "*Istiqrâ'* adalah pengambilan keputusan berdasarkan hal-hal yang bersifat partikular kepada yang universal. Sesungguhnya, penetapan hukum dari sesuatu kepada sesuatu yang lain tidak lepas dari tiga hal. Pertama, penetapan hukum dari yang universal menuju partikular, yang disebut analogi (*qiyâs*). Dikatakan dari universal kepada partikular karena kesimpulannya telah ada secara tersirat di dalam premis mayor yang bersifat universal. Kedua, penetapan hukum dari kebanyakan partikular atau semuanya kepada yang universal. Ini adalah *istiqrâ'*. Ketiga, menetapkan hukum dari sesuatu bagian kepada bagian yang lain yang serupa. Ini dikenal sebagai perumpamaan (*misâl*). *Istiqrâ'* digunakan dalam dua hal. Pertama, untuk validasi premis mayor dalam proses analogis. Ini yang paling banyak. Kedua, jarang terjadi, untuk validasi objek yang dicari".[484]

---

482. Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidâl* (Mesir: Haiah al-Misriyah, 1979), hlm. 47. Istilah *tashdîq* ini digunakan dalam *Fashl al-Maqâl*. Lihat *Fashl al-Maqâl*, hlm. 31.
483. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 31.
484. Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jadâl*, hlm. 47.

Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek-objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek-objek yang ditangkap indra, eksternal maupun internal. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena akal hanya berkaitan dengan sesuatu yang wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep awal. Pada tahap ini, proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan, dan pengaruh.[485]

Langkah kedua, kombinasi, adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi-abstraksi indra sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indra tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep-konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut "lima kriteria" (*alfazh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*), dan bentuk (*aradh*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.[486]

Konsep-konsep hasil dari proses panjang di atas akan dijadikan sebagai premis utama atau landasan teori sebuah penalaran. Penalaran yang dilakukan akan menghasilkan sebuah kesimpulan atau pernyataan. Meski demikian, Ibn Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan

485. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, I, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 204-205. Uraian secara mendalam tentang 10 kategori ini dalam kaitannya dengan proses abstraksi, lihat Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princenton: Princentone University Press, 1983).
486. Fuad al-Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 554.

hasil sebuah proses penalaran (*tashdîq*). Dalam *Kitâb al-Burhân*, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedangkan penalaran menjelaskan hal-hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut-atribut atau relasi-relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*), sedangkan konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedangkan konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular sedangkan konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari penalaran didasarkan atas pengetahuan konsepsi, tetapi tidak demikian sebaliknya. Kenyataannya, prinsip pertama dari silogisme adalah postulat-postulat atau aksioma-aksioma yang merupakan bagian dari bentuk-bentuk konsepsi, sedangkan konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdefinisikan.[487]

2. Penalaran Logis

Langkah kedua dari upaya mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Al-Farabi menyebut tiga model penalaran, yaitu silogisme (*qiyâs*), induksi (*tashaffuh*), dan retorika (*khuthâbîyah*).[488] Istilah silogisme sendiri, secara bahasa, berasal dari bahasa Yunani *sullogismos* yang berarti mengumpulkan. Dalam bahasa Arab, silogisme ini biasanya diterjemahkan dengan *al-qiyâs* atau *al-qiyâs al-jam`i* yang mengacu pada makna asal, yaitu mengumpulkan. Dalam aturan logika, silogisme biasanya digambarkan sebagai suatu bentuk penalaran yang tersusun atas tiga unsur: subjek (*maudhû`*), predikat (*mahmûl*), dan relasi di antara keduanya. Dari sini kemudian ditarik sebuah kesimpulan. Menurut Aristoteles, seperti ditulis Jabiri, penarikan kesimpulan silogisme harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.[489]

487. Majid Fakhry, *Everroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 37.

488. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 105.

489. Al-Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-`Arâbî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991), hlm. 385 dan seterusnya. Di sini juga dijelaskan sejarah panjang silogisme, mulai Aristoteles sampai Al-Farabi dan hubungan metode *burhani* yang menggunakan silogisme dengan persoalan bahasa. Metode ini, pertama kali disampaikan oleh Aristoteles dengan istilah logika atau *manthiq*.

Al-Farabi sendiri menggambarkan silogisme adalah suatu bentuk penalaran, yang mana dua proposisi yang disebut premis dirujukkan bersama sedemikian rupa sehingga sebuah konklusi niscaya menyertainya.[490] Kedua proposisi tersebut masing-masing mempunyai unsur yang sama yang disebut term tengah (*al-ḫad al-ausath*). Term tengah ini bisa menjadi subjek bagi premis yang satu dan menjadi predikat bagi premis lainnya, menjadi predikat bagi kedua premis, atau menjadi subjek bagi kedua premis. Oleh karena itu, dikatakan ada tiga model atau figur silogisme sesuai dengan tiga posisi kemunculan term tengah dalam premis-premis suatu silogisme. Al-Farabi menyatakan bahwa silogisme model pertama, yaitu silogisme yang mana term tengah merupakan predikat satu premis dan subjek premis lainnya adalah silogisme sempurna karena ia dapat dengan sendirinya menghasilkan putusan niscaya tanpa proses lain. Ini berbeda dengan dua model silogisme lainnya yang meski juga menghasilkan putusan niscaya, tetapi masih harus didahului proses-proses lain agar didapatkan silogisme sempurna. Proses-proses ini yang dimaksud adalah dengan cara menambahkan satu proposisi atau lebih. Al-Farabi menyebut dua cara untuk membuat silogisme "tidak sempurna" menjadi silogisme sempurna sehingga keputusan yang dihasilkan menduduki posisi niscaya. Pertama, metode konversi (*`aks*), yang mana proposisi tambahan diambil dari apa yang telah ada secara implisit dalam premis-premis asal. Kedua, metode hipotesis atau *ecthesis* (*iftirâdh*), yang mana proposisi tambahan dipasang sebagai hipotesis.[491]

Selanjutnya, berdasarkan materi dan kualitas premis-premis yang digunakan, Al-Farabi menyebut ada dua bentuk silogisme. Pertama, silogisme demonstratif (*al-qiyâs al-burhânî*). Silogisme demonstratif adalah suatu bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang benar, primer, dan diperlukan. Premis yang benar, primer, dan diperlukan adalah premis yang didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*) atau premis-premis yang diturunkan melalui silogisme yang valid (sah). Selain itu, Al-Farabi juga menerima jenis-jenis pengetahuan indra sebagai premis silogisme demonstratif dengan syarat-syarat tertentu. Syarat-syarat tersebut adalah bahwa ia harus dihasilkan dari objek-objek

490. Al-Farabi, *Ihshâ' al-Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996), hlm. 27.
491. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 105.

yang senantiasa sama (konstans) ketika diamati, di mana pun dan kapan pun, baik pada masa lalu, sekarang atau yang datang, dan tidak ada silogisme lain yang menyimpulkan kebalikannya.[492] Syarat ini sejalan dengan konsep Al-Farabi tentang keyakinan pasti dan keyakinan temporal seperti yang dijelaskan di atas. Syarat ini juga sesuai dengan konsep pengetahuan Al-Farabi seperti dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, bahwa pengetahuan yang benar dan sesungguhnya adalah yang berkaitan dengan objek tetap dan tidak berubah.

Kedua, silogisme dialektis (*al-qiyâs al-jadâlî*), yaitu bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat "mendekati keyakinan" (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*), seperti dalam penalaran demonstratif. Premis ini, menurut Al-Farabi, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*'ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*'uqalâ'*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedangkan yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut Al-Farabi, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.[493]

Pembagian bentuk silogisme Al-Farabi di atas mengingatkan kita pada aturan dalam logika modern. Dalam kajian logika modern, silogisme biasanya juga dibagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme kategoris adalah bentuk silogisme yang premis-premisnya didasarkan atas data-data tidak terbantah, mutlak tidak tergantung dari suatu syarat; silogisme hipotesis adalah bentuk silogis yang premis-premisnya tidak merupakan penyataan mutlak, tetapi tergantung pada sesuatu syarat.[494] Silogisme kategoris dapat disamakan dengan silogisme demonstratif (*burhânî*), sedangkan silogisme hipotetis dapat disamakan dengan silogisme dialektis (*jadâlî*).

492. *Ibid.*, hlm. 106.
493. *Ibid.*, hlm. 107.
494. Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar* (Bandung: Remaja Karya, 1989), hlm. 154.

Sementara itu, induksi (*tashaffuh*) dalam pengertian Al-Farabi adalah sebuah bentuk pengujian atas setiap contoh khusus yang tergolong dalam suatu subjek universal untuk menentukan apakah suatu predikat atau penilaian yang dilakukan tentang hal tersebut berlaku secara universal atau tidak. Pada penelitian kuantitatif, metode induksi Al-Farabi agaknya mirip dengan penelitian induksi yang bersifat uji teori. Pada kajian sebelumnya, kajian tentang pembentukan teori atau konsepsi telah dijelaskan perbedaan antara induksi ilmiah Al-Farabi dan induksi konvensional. Al-Farabi sendiri tidak mengakui induksi konvensional sebagai sebuah bentuk penalaran yang andal karena dianggap tidak memberikan kepastian. Dalam pandangannya, induksi konvensional sejajar dengan silogisme dialektis karena hanya memberikan kesimpulan pada tingkat mendekati keyakinan.[495]

Adapun retorika (*al-khuthâbî*) adalah suatu bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang kualitasnya hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata ini setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima oleh seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan secara ilmiah apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.[496]

Di samping tiga bentuk penalaran di atas, Al-Farabi juga menyebut tentang puitik (*al-syi`rî*), yaitu suatu bentuk pemikiran yang didasarkan atas premis-premis berupa proposisi-proposisi yang dibayangkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan oleh kata-katanya. Menurut Al-Farabi, puitik ini tidak memenuhi syarat yang dibutuhkan bagi sebuah proses penalaran logis.[497]

Ketiga bentuk penalaran di atas, menurut Al-Farabi, berbeda tingkat validitasnya sesuai dengan tingkat kualitas premis yang digunakan. Bentuk penalaran yang paling valid dan unggul adalah silogisme demonstratif karena

---

495. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 109.
496. Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonisme*, hlm. 60.
497. *Ibid.*, hlm. 61.

premis yang digunakan adalah sesuatu yang menyakinkan, yaitu pengetahuan primer. Pengetahuan primer ini sendiri menempati rangking tertinggi dalam hierarki premis silogisme. Di bawahnya adalah silogisme dialektis karena premis-premis yang digunakan hanya bertarap mendekati keyakinan, bukan yang menyakinkan seperti silogisme demonstratif. Materi premis silogisme dialektis berupa opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*) biasanya diakui atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain tanpa uji rasional. Meski demikian, silogisme dialektis masih lebih unggul dibanding penaralan retorik dan apalagi puitik, karena salah satu premis utama dalam penalaran retorik telah dibuang sehingga keputusan yang dihasilkan tidak menyakinkan, sedangkan puitik malah tidak memenuhi persyaratan sebuah aturan penalaran logis.[498]

Ibn Rusyd, di sisi lain, juga menyatakan bahwa tahap kedua dari upaya untuk mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Ibn Rusyd menyebut ada tiga bentuk penalaran, yaitu demonstratif (*burhânî*), dialektik (*jadâlî*), dan retorik (*khuthâbî*).[499] Ibn Rusyd sendiri mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang benar, primer, dan utama. Premis yang benar, primer dan utama adalah premis yang memenuhi syarat tertentu, yaitu (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar-benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelaskan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) lebih universal dan lebih jelas dalam menunjukkan sebuah objek dibanding kesimpulan yang dihasilkan. Dengan ketentuan tersebut, maka hasil penalaran demonstratif menjadi bersifat niscaya, tidak terbantahkan dan tidak butuh penalaran tambahan. Selain itu, hasilnya juga bersifat umum yang dapat diperlakukan pada semua bentuk pemikiran.[500]

Dialektis (*al-jadâlî*) adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat "mendekati keyakinan" (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*) seperti dalam demonstratif. Premis ini,

498. *Ibid.*, hlm. 60.
499. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl,* hlm. 31.
500. Majid Fakhry, *Averroes His Life,* hlm. 35.

menurut Ibn Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat atau oleh semua sarjana (*`ulamâ`*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ`*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedangkan yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut Ibn Rusyd, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.[501]

Sementara itu, retoris (*al-khuthâbî*) adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima dari seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.[502]

Di samping itu, Ibn Rusyd juga menyebutkan adanya puisi (*al-syi`rî*), yaitu argumensi atau tepatnya pernyataan-pernyataan yang didasarkan atas premis-premis tidak menyakinkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan oleh kata-katanya. Menurut Ibn Rusyd, sebagaimana Al-Farabi, puitik ini tidak memenuhi syarat-syarat yang dibutuhkan bagi sebuah penalaran logis karena ia tidak bersifat pasti, primer, dan menyakinkan. Kenyataannya, tujuan retorik bukan untuk pemahaman logis, melainkan untuk maksud-maksud tertentu. Ibn Rusyd menyebut adanya tiga tujuan retorik, yaitu (1) menunjukkan kelebihan pembicara (*itsbât al-mutakallim*

501. Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al-Jidal*, ed. Abd al-Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979), hlm. 35.
502. Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, t.th.), 16; Majid Fakhry, *Averroes His Life, Works and Influence*, hlm. 42.

fadhîlah nafsah), (2) memengaruhi pendengar agar sepakat dengan apa yang disampaikan, (3) menyederhanakan kalimat.[503]

Ketiga bentuk penalaran Ibn Rusyd di atas bersifat berjenjang dan hierarkis. Artinya, sebagian bentuk penalaran ada yang dianggap lebih utama dan lebih valid dibanding bentuk penalaran lainnya. Bentuk penalaran yang dianggap paling tinggi dan paling valid adalah metode demonstratif (*burhâni*) karena premis-premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer, dan menyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik (*jadalî*), dan terakhir retorik (*khuthâbî*). Adapun puitik tidak masuk kategori ini karena dianggap tidak memenuhi syarat-syarat sebuah penalaran logis.

Strata metode tersebut semakin tampak ketika berkaitan dengan teks suci (wahyu). Dalam pandangan Ibn Rusyd, *khuthâbi* adalah suatu bentuk pemahaman teks suci secara tekstual sebagaimana yang tersurat dalam makna zhahirnya. Oleh karena itu, dalam metode ini tidak lagi dibutuhkan takwil atau pemahaman secara lebih mendalam. Cara-cara ini banyak digunakan oleh masyarakat kebanyakan. Dialektik (*jadalî*) adalah sebuah bentuk penalaran yang lebih tinggi di mana penggunanya telah mampu melakukan takwil atas teks-teks suci, tetapi belum pada tingkat niscaya. Bentuk penalaran yang paling tinggi dan valid adalah demonstratif (*burhânî*). Dalam pembacaannya terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual, tetapi juga dengan takwil. Akan tetapi, berbeda dengan takwil dielektik, takwil *burhânî* telah mencapai tingkat pasti dan niscaya. Dalam *Fashl al-Maqâl* Ibn Rusyd menulis:

> "Metode-metode panalaran yang bisa digunakan manusia ada tiga macam: demonstrasi (*al-burhâniyah*), dialektik (*al-jadaliyah*), dan retorik (*al-khuthâbiyah*).... Dalam syariat, sesuai dengan kemampuan metode yang digunakan, tingkatan manusia terbagi dalam tiga kategori: (1) mereka yang sama sekali tidak termasuk ahli takwil. Mereka adalah ahli *khathâbî* dan ini merupakan mayoritas manusia. (2) Mereka yang termasuk ahli takwil dialektik. Mereka adalah ahli dialektis secara alamiah atau menurut tradisi dan alamiah sekaligus. (3) Ahli takwil *yaqînî*. Mereka adalah ahli burhan secara alamiah dan penalaran, yakni filsafat.[504]

503. Ibn Rusyd, *Talkhîs al-Khithâbah*, hlm. 18.
504. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 31-32.

Pada akhirnya, berdasarkan uraian di atas, Al-Farabi dan Ibn Rusyd tampak sepakat bahwa ilmu harus didasarkan atas teori sebelum penalaran logis. Teori-teori inilah yang menjadi pangkal dari bentuk dan kualitas penalaran berikutnya. Namun, keduanya berbeda tentang proses pembentukan teori itu sendiri. Menurut Al-Farabi, teori atau konsepsi terjadi lewat dua cara: pemahaman langsung secara alami dan penelitian induksi intelek, sedangkan dalam Ibn Rusyd terjadi lewat penelitian induksi rasional (*istiqrâ'*) berdasarkan atas data-data empirik. Sementara itu, untuk proses penalarannya, meski pembagian bentuk-bentuknya berbeda, tetapi keduanya sepakat bahwa penalaran demonstrasi yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis dinilai sebagai bentuk penalaran yang paling unggul dan dapat dipercaya. Bentuk-bentuk penalaran lainnya berada di bawah derajat demonstrasi.

Secara ringkas, pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd dalam masalah cara-cara perolehan pengetahuan dapat digambarkan dalam bagan berikut.

Bagan 16
Tahapan/Cara-Cara Perolehan Pengetahuan

No	Tokoh	Tahapan/Cara	Keterangan
1	Al-Farabi	1. Pembentukan Teori (*tashawwur*) a. Bentuk-bentuk teori-teori sederhana - Teori ilmiah b. Proses pembentukan teori - Pemahaman langsung secara alamiah - Hasil penelitian induksi intelek yang prosesnya melibatkan potensi-potensi intelek potensial, intelek aktual, intelek perolehan, dan intelek aktif	Pembentukan teori dikaitkan dengan peran intelek yang bersifat metafisik dan intuitif.
		2. Penalaran Logis a. Bentuk-bentuk penalaran - Silogisme - Demonstrasi (*burhânî*) - Dialektik (*jadâlî*) - Induksi konvensional - Retorik (*khithâbî*)	Penalaran demonstrasi dianggap sebagai bentuk penalaran yang paling unggul dan valid.

2	Ibn Rusyd	1. Pembentukan Teori (*tashawwur*) a. Bentuk-bentuk Teori – Teori sederhana - Teori ilmiah b. Proses pembentukan teori - Hasil penelitian induksi rasional (*istiqrâ'*) yang terdiri atas tiga tahapan: 1) Abstraksi 2) Kombinasi 3) Penilaian 2. Penalaran Logis a. Bentuk-bentuk penalaran - Demonstrasi (*burhânî*) - Dialektik (*jadâlî*) - Retorik (*khithâbî*) Demonstrasi (*burhânî*) - Dialektik (*jadâlî*) - Retorik (*khithâbî*)	Pembentuk teori lebih mengandalkan kekuatan rasio murni berdasarkan realitas empirik Hanya penalaran demonstasi yang dianggap paling valid dan unggul

C. METODE ILMU KEAGAMAAN DAN ILMU FILOSOFIS

Bagian ini secara spesifik mengkaji pandangan kedua tokoh tentang metode ilmu agama dan ilmu-ilmu filosofis. Dalam perspektif epistemologi al-Jabiri, metode-metode ilmu keislaman dibagi dalam bagian: *bayânî*, *burhânî*, dan *`irfânî*. Ilmu-ilmu keagamaan, bahkan sampai pada ilmu-ilmu yang dianggap rasional seperti teologi (*`ilm al-kalâm*) dan yurisprudensi (*fiqh*), diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *bayânî*, sebuah kelompok keilmuan yang mendasarkan diri pada teks suci. Teks ditempatkan sebagai sumber pengetahuan dan sering dipahami sesuai yang makna yang tersirat (tekstual). Ilmu-ilmu filosofis diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *burhâni*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek rasio. Rasio diposisikan sebagai sumber pengetahuan sekaligus sebagai parameter untuk menentukan sebuah kebenaran. Berkaitan dengan teks suci, ia tidak dipahami secara lafdzi, tetapi secara takwil atau mengikuti makna tersirat. Sementara itu, perilaku dan pengalaman sufistik dimasukkan dalam kategori ilmu-ilmu *irfânî*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek intuisi. Intuisi dianggap sebagai sumber pengetahuan sehingga dalam kaitannya dengan masalah-masalah keagamaan, teks suci tidak dipahami secara tekstual, tetapi dengan takwil. Namun, berbeda dengan takwil *burhânî* yang bersifat rasional, takwil irfan bersifat metafisis dan intuitif. Artinya, teks suci dipahami

berdasarkan atas pengalaman dan kesadaran-kesadaran spiritual yang bersifat intuitif dan metafisis. [505]

1. Demonstrasi vs Dialektik

Al-Farabi, dalam *Ihshâ' al-`Ulûm*, membagi ilmu dalam empat bagian: metafisika, matematika, fisika, dan politik.[506] Pertama, metafisika adalah ilmu yang mengkaji realitas-realitas non-fisik. Al-Farabi membagi ilmu ini dalam tiga bagian: (1) Ontologi, yaitu ilmu yang membahas wujud dan sifat-sifatnya sepanjang berupa wujud; (2) Prinsip-prinsip demonstratif (*mabâdi' al-barâhin*), yaitu kajian-kajian yang berkaitan dengan prinsip-prinsip pemikiran, seperti logika dan segala hal yang berhubungan dengan proses-proses penalaran; (3) Ilmu yang membahas semua wujud yang tidak berupa benda ataupun berada dalam benda.[507]

Kedua, matematika, ilmu yang mempelajari bilangan dan besaran. Bilangan dalam Al-Farabi adalah kualitas diskrit (*al-kam al-munfashil*), sedangkan besaran adalah garis, bidang, dan bentuk-bentuk padatan yang disebut sebagai kualitas kontinu (*al-kam al-muttashil*). Besaran dan bilangan ini dapat hadir sebagai realitas abstrak atau konkret. Sebagai realitas konkret, ia ada dalam objek-objek material dalam bentuk-bentuk seperti berat, bentuk, warna, dan gerak; sebagai realitas abstrak, ia hadir dalam pikiran manusia sebagai pengetahuan-pengetahuan yang lepas dari atribut-atribut aksidental dan ikatan-ikatan material.[508]

Ketiga, fisika, ilmu yang menyelidiki benda-benda bumi dan aksiden-aksidennya, dan yang berkenaan dengan sebab-sebab sesuai dengan empat sebab dalam kerangka Aristoteles: sebab material, sebab efisien, sebab formal, dan sebab final.[509] Keempat, politik, ilmu yang meneliti tentang bentuk-bentuk dan cara hidup sadar serta tentang disposisi positif, etika, kecenderungan-kecenderungan manusia, dan keadaan karakter yang menuntun tindakan dan cara hidup ini. Selain itu, ilmu politik ini juga untuk membedakan tujuan-tujuan yang berupa kebahagiaan hakiki dengan tujuan-tujuan yang diduga demikian, tetapi yang

505. Al-Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-`Arabî* (Beirut: Markaz Tsaqafah, 1995).
506. Al-Farabi, *Ihshâ' al-`Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996).
507. *Ibid.*, hlm. 75.
508. *Ibid.*, hlm. 45.
509. *Ibid.*, hlm. 65.

ada sesungguhnya tidak seperti itu.[510] Jelasnya, ilmu politik berhubungan dengan ruang lingkup yang sangat luas, mencakup perilaku manusia dan masyarakatnya.

Ilmu fisika sebenarnya juga membahas manusia tapi hanya dalam kaitannya sebagai benda alami, sedangkan politik mengkaji manusia sejauh ia mempunyai kehendak (*irâdah*) dan pilihan (*ikhtiyâr*), dua faktor yang melahirkan eksistensi banyak jenis wujud yang disebut sebagai wujud hasrati (*al-maujûdât al-irâdîyah*).[511] Wujud-wujud ini dalam pandangan Al-Farabi, mencakup kebiasaan-kebiasaan jiwa manusia, kegiatan-kegiatan spiritualnya, pemikiran (*fikriyah*), dan fisik (*badaniyah*), di samping produk-produk yang dihasilkannya. Apa yang dimaksud sebagai kebiasaan-kebiasaan jiwa tidak lain adalah kebajikan-kebajikan (*fadhâil*) dan kejahatan-kejahatan (*radhâil*). Kebajikan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan baik (*khairât*) dan tindakan-tindakan indah (*af'âl jamîlah*), sedangkan kejahatan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang melakukan perbuatan-perbuatan buruk (*asyrâr*) dan tindakan-tindakan kotor (*qabîhah*).[512]

Selain empat disiplin ilmu tersebut, pada bagian akhir bukunya, Al-Farabi juga menjelaskan tentang dua ilmu keagamaan, yaitu teologi (*'ilm al-kalâm*) dan yurisprudensi (*fiqh*). Yurisprudensi (*fiqh*) digambarkan sebagai seni yang memungkinkan manusia dapat menyimpulkan aturan atau ketetapan dari apa yang tidak secara eksplisit ditentukan Tuhan berdasarkan apa yang secara eksplisit ditentukan oleh-Nya. Seorang *fukaha* harus berusaha keras menyimpulkan secara benar dengan memerhatikan dan mempertimbangkan maksud Tuhan dengan ajaran agama yang telah dituangkan-Nya bagi masyarakat yang bersangkutan. Al-Farabi menyatakan bahwa setiap agama (*millah*) terdiri atas opini (*ârâ'*) dan

510. *Ibid.*, hlm. 79.

511. Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah*, hlm. 107. Menurut Al-Farabi, *ikhtiyâr* berhubungan dengan sesuatu yang mungkin, seperti ketika seseorang diajukan pada sesuatu dan ia memilih yang mungkin baginya. Sebaliknya, iradah lebih sering berkaitan dengan sesuatu yang tidak mungkin, misalnya seseorang senantiasa menghendaki tidak mati. Tegasnya, *irâdah* lebih umum luas dan lebih umum dibanding *ikhtiyâr*, sebab setiap *ikhtiyâr* adalah *irâdah* tetapi tidak semua *irâdah* adalah *ikhtiyâr*. Lihat Al-Farabi, "Risâlah fî Jawâb Masâ'il Suil Anhâ" dalam F. Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*, hlm. 98.

512. Al-Farabi, *Fushûl al-Madanî*, hlm. 27.

tindakan (*af'âl*) dan keduanya membentuk ajaran agama. Namun, Al-Farabi tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini.[513]

Sementara itu, teologi diartikan sebagai ilmu religius yang muncul karena adanya kebutuhan untuk merumuskan pembelaan sistematik terhadap ajaran-ajaran agama dari serangan pihak lain, misalnya dari pengikut agama lain. Oleh karena itu, berdasarkan sifat dan argumen yang digunakan, Al-Farabi kemudian membagi teologi dan kaum teolog dalam lima kelompok. Pertama, kelompok yang berusaha membela agama dengan mengklaim bahwa wahyu ilahi lebih unggul, bahkan terhadap pengetahuan yang didapat oleh intelek manusia terbaik sekalipun. Kedua, kelompok yang membuktikan kebenaran agama dengan memperlihatkan bahwa pengetahuan ilmiah selaras dengan teks-teks keagamaan. Ketiga, kelompok yang membela agama dengan menyerang kepercayaan-kepercayaan orang yang memusuhinya. Keempat, kelompok yang membela dan mempertahankan agama dengan cara mempermalukan dan menakuti musuhnya lewat kekerasan fisik. Kelima, kelompok yang membela agama dengan menuduh para penentangnya sebagai orang bodoh. Menurut Al-Farabi, ketiga kelompok terakhir tidak dapat dikatakan mempunyai hubungan dengan intelektual. Mereka membela dan mempertahankan agama dengan menggunakan metode retoris atau sofistis yang tidak rasional, bukan dengan argumen-argumen logis.[514]

Secara metodologis, Al-Farabi membedakan ilmu-ilmu filosofis dan ilmu-ilmu keagamaan di atas. Menurutnya, ilmu-ilmu filosofis menggunakan metode demonstrasi (*burhânî*), sedangkan ilmu-ilmu keagamaan menggunakan metode dialektik (*jadalî*). Secara umum, seperti telah diuraikan pada sub-bab sebelumnya, metode *burhânî* adalah sebuah metode berpikir yang mendasarkan diri pada premis-premis yang valid, primer, dan terbukti secara rasional, sedangkan metode *jadâli* adalah metode berpikir yang tidak sampai mempersyaratkan di atas dasar premis-premis yang demikian. Dalam *jadâlî*, opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*) dan dalil-dalil yang diterima secara imani dapat diterima sebagai premis pijakan, meski belum teruji secara valid dan rasional. Al-Farabi menilai bahwa ilmu-ilmu keagamaan, dalam hal ini adalah fikih dan khususnya teologi,

513. Al-Farabi, *Ihshâ' al-'Ulûm*, hlm. 85.
514. *Ibid.*, hlm. 86.

lebih mengggunakan metode *jadâli*, bukan *burhâni*. Hal ini setidaknya didasarkan atas dua alasan. Pertama, tujuan teologi (*'ilm al-kalâm*) bukan untuk menemukan sebuah kebenaran akhir sebagaimana dalam nalar filsafat, melainkan lebih untuk meneguhkan dan membela diri dari serangan pihak lain. Lebih bersifat apolegetik. Dalam *Ihshâ' al-Ulûm*, Al-Farabi menulis:

> Teologi–bertujuan untuk—memungkinkan manusia dapat membela opini-opini dan tindakan-tindakan tertentu yang telah dijelaskan oleh agama, dan membelanya dari segala yang berseberangan, dengan statemen-statemen.[515]

Kedua, teologi dan juga ilmu-ilmu keagamaan yang lain lebih banyak didasarkan atas premis-premis yang diterima secara imani (*tauqîfî*) atau karena dianggap telah masyhur, bukan atas dasar uji validitas dan rasional sebagaimana dalam ketentuan metode burhani. Meski tidak secara eksplisit, dalam *Ihshâ' al-Ulûm*, Al-Farabi secara jelas menyatakan bahwa kaum teolog, misalnya, merasa harus menerima teks suci dan menempatkannya di atas rasio, semata lebih demi menjaga kesakralan teks. Tegasnya, penerimaan terhadap teks tersebut oleh kaum agamawan, baik teolog atau yang lain, lebih karena faktor keimanan, bukan berdasarkan atas kenyataan rasional bahwa ia memang lebih unggul dan valid dibanding apa yang dapat dicapai nalar.

> "Adapun cara dan pernyataan yang harus digunakan untuk membela agama, menurut para teolog adalah dengan menyatakan bahwa agama dan apa yang ada di dalamnya tidak dapat dibandingkan dengan pemikiran dan nalar manusia, karena agama lebih tinggi darinya. Bagaimanapun, ia didasarkan atas wahyu Tuhan yang mengandung banyak rahasia yang tidak tergapai oleh kekuatan nalar manusia.
>
> Juga, agama dan wahyu memang harus memberikan sesuatu yang tidak tergapai oleh nalar manusia. Jika tidak, maka tidak ada lagi artinya sebuah wahyu. Jika manusia mampu memikirkan segala sesuatu dengan akalnya, maka mereka pasti akan lebih mengandalkan nalarnya sehingga tidak membutuhkan lagi kenabian maupun wahyu".[516]

515. Al-Farabi, *Ihshâ' al-'Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996), hlm. 86.
516. Al-Farabi, *Ihshâ' al-'Ulûm*, hlm. 87.

Pernyataan bahwa metode ilmu-ilmu keagamaan lebih bersifat dialektis daripada demonstratif juga disampaikan Hasyim Hasan dan Adud Al-Din Al-Iji (1281–1355 M), salah seorang tokoh teolog Islam. Menurutnya, ilmu-ilmu religius, khususnya teologi (*'ilm al-kalâm*) dan yurisprudensi (*al-fiqh*) yang dianggap menggunakan sistem penalaran rasional, sesungguhnya, bukan rasional dalam pengertian *burhânî*, melainkan *jadâlî*. Proses penalaran metode *jadâlî* ini memang sama dengan demonstrasi. Perbedaan keduanya terletak pada penerimaannya terhadap status premis yang dapat dijadikan sebagai landasan penalaran. Demonstrasi mempersyaratkan uji rasional, bersifat niscaya dan primer terhadap premis-premisnya, sedangkan dialektik tidak mempersyaratkan demikian. Dialektik bisa menerima premis-premis yang diterima secara imani.[517]

Penerimaan dialektik terhadap premis-premis yang tidak primer dan teruji secara rasional tersebut, menurut Al-Farabi, menyebabkan kesimpulan yang dihasilkan tidak bersifat pasti dan niscaya. Dalam pembagian kualitas derajat premis sebagaimana yang akan diuraikan pada bab V, premis-premis dialektika seperti itu hanya menempati posisi derajat mendekati keyakinan, belum tingkat menyakinkan. Inilah kelemahan mendasar dialektik dalam pandangan Al-Farabi.[518] Kritik ini juga diberikan oleh Ibn Taimiyah (1263-1328 M) pada beberapa abad berikutnya. Menurutnya, metode dialektika yang digunakan oleh ilmu-ilmu keagamaan, khususnya teologi Islam, mengandung tiga kelemahan mendasar. (1) Pengetahuan hasil metode dialektik hanya bersifat dugaan (*zhannî*), bukan pasti. Pengetahuan dialektik yang didasarkan atas universal-universal (*kulliyât*) yang ada dalam pikiran tidak sesuai dengan realitas wujud di luar pikiran yang bersifat partikuler (*juz'iyât*). Artinya, pengetahuan teologi tidak menunjukkan realitas yang sesungguhnya, tetapi hanya dugaan (*zhannî*) belaka. (2) Aturan silogisme dialektik menimbulkan lingkaran setan. Di satu sisi, pengetahuan silogisme harus dihasilkan dari kesimpulan umum (universal), sedangkan pengetahuan umum sendiri didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan (realitas) yang partikular. (3) Metode silogisme dialektik sendiri sesungguhnya tidak memberikan pengetahuan

---

517. Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Manhajiyah li Bina' al-Aqîdah al-Islâmiyah* (Kairo: Dar al-Kutub, t.th.), hlm. 238-243; Al-Iji, *Al-Mawâqif fî 'ilm al-Kalâm* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 28-30.
518. Bandingkan dengan Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 107.

baru karena kesimpulan yang diberikan hanya didasarkan atas pengetahuan yang telah ada, yaitu dalam premis mayor yang bersifat umum.[519]

Selain dialektik, teologi juga menggunakan metode analogi realitas non-fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-ghâib `alâ al-syâhid*); suatu bentuk analogi dengan menyatukan alasan (*illah*) yang ada di antara bentuk-bentuk realitas empirik tersebut untuk mengetahui realitas non-fisik yang tidak bisa diobservasi secara indra (jelas).[520] Metode ini adalah hasil dari pengembangan lebih lanjut dari analogi bayani (*qiyâs bayânî*), yaitu *qiyâs al-far` alâ al-ashl.* Dalam teologi, yang menjadi *far`* adalah realitas metafisik, sedangkan *ashl* adalah realitas fisik. Dengan analogi ini maka dapat dijelaskan realitas metafisik dengan melakukan analogi terhadap kenyataan-kenyataan empirik. Penggunaan analogi ini, menurut Zurkani Yahya mungkin karena dipengaruhi oleh sikap kaum teolog, khususnya Muktazilah, yang bersikap antroposentris dalam ajaran teologinya.[521] Namun, metode ini sangat sulit diterapkan karena sulitnya menetapkan alasan (*illat*) yang sebenarnya di antara keduanya. Oleh karena itu, di kalangan kaum teolog sendiri, khususnya kaum Sunni, tidak ada kesepakatan tentang penggunaan metode ini sehingga sebagian kalangan ada yang menggunakan metode ini, tetapi yang lain menolaknya.[522] Ibn Yusuf Al-Juwaini dan Al-Ghazali termasuk tokoh teologi Sunni yang menolak metode analogi ini karena menganggap bahwa metode tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya.[523]

Penggunaan premis-premis metode dialektika yang dinilai tidak mencapai derajat menyakinkan oleh ilmu-ilmu keagamaan tersebut mengakibatkan ilmu-ilmu keagamaan tidak dianggap "valid" dan "ilmiah" oleh kalangan filosof. Kenyataannya, dalam hierarki ilmu yang dibuatnya, Al-Farabi secara metodologis menempatkan ilmu-ilmu keagamaan di bawah ilmu-ilmu filosofis. Apa yang

---

519. Ibn Taimiyah, *al-Fatâwâ, IX* (Kairo: Dar al-Kutub, 1971), hlm. 260.
520. Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Majhajiyah*, hlm. 239; Lihat pula Ali Sami Al-Nasyar, *Manâhij al-Bahts `ind Mufakkir al-Islâm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1941), hlm. 103-106. Menurut Al-Nasyar, metode berpikir ini, yang kemudian banyak digunakan oleh para teolog Muslim, khususnya Muktazilah, adalah orisinal dari kalangan sarjana Muslim sendiri dan bukan karena pengaruh logika formal Yunani.
521. Zurkani Yahya, *Teologi Al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 34.
522. Al-Asy`ari, *al-Ibânah `an Ushûl al-Diyânah* (Hindia: Haidarabad, t.th.), hlm. 57.
523. Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Majhajiyah*, hlm. 241; Sami al-Nasyar, *Manâhij al-Bahts*, hlm. 105.

dimaksud ilmu-ilmu filosofis saat itu adalah mencakup metafisika, matematika, fisika, dan politik.[524]

2. Takwil Burhani

Ibn Rusyd, sebagai seorang filosof sebagaimana Al-Farabi, juga menyatakan bahwa metode demonstrasi (*burhânî*) yang biasa digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis lebih unggul dibanding metode-metode yang lain. Akan tetapi, ia tidak membedakan atau memperhadapkan secara *vis a vis* metode ilmu-ilmu filosofis dengan ilmu-ilmu keagamaan. Sebaliknya, Ibn Rusyd berusaha mengaitkan dan mempertemukan di antara keduanya. Menurutnya, ilmu-ilmu filosofis memang menggunakan metode demonstrasi (*burhânî*), tetapi metode ini bukan monopoli ilmu-ilmu filosofis, melainkan dapat juga digunakan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Sebagaimana dijelaskan pada bab III, Ibn Rusyd menyatakan teks suci sebagai sumber ilmu-ilmu keagamaan dapat didekati lewat metode retorik (*khathabî*), dialektik (*jadalî*), maupun demonstrasi (*burhânî*). Retorik adalah metode penalaran dengan lebih mendasarkan diri pada apa yang ditunjukkan oleh makna zhahir teks, sedangkan dialektik adalah metode penalaran yang lebih tinggi dari retorik. Metode ini tidak hanya memahami teks sebagaimana yang ditunjukkan makna zhahirnya, tetapi juga melakukan takwil atas ayat-ayat yang tidak dapat dipahami secara lahiriah. Sementara itu, demonstrasi adalah metode yang lebih tinggi dari dialektik. Sebagaimana dialektik, ia juga melakukan takwil atas teks-teks suci sehingga dapat dipahami secara rasional. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa kesimpulan yang dihasilkan demonstrasi bersifat niscaya dan pasti, sedangkan hasil dialektik bersifat dugaan atau hanya mendekati keyakinan.[525]

Meski demikian, kesimpulan yang dihasilkan dari proses takwil metode demonstrasi di atas bukanlah sesuatu yang berbeda atau penyimpangan atas makna-makna tekstual teks suci. Sekilas mungkin memang tampak beda. Akan tetapi, menurut Ibn Rusyd, jika makna takwil yang berbeda dengan teks atau teks yang berbeda dengan makna takwil tersebut kemudian diteliti secara saksama semua bagian dan partikel-partikelnya akan ditemukan secara jelas kesimpulan-

524. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 107.
525. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 33.

kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu atau bahwa makna takwil tersebut sesuai dengan makna-makna yang dikehendaki oleh teks. Minimal tidak menolaknya. Kenyataan ini semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan-persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal-hal yang rasional (*ma'qûl*) dan tekstual (*manqûl*).[526] Dalam *Fashl al-Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan:

> "Kita memastikan seyakin-yakinnya bahwa segala sesuatu yang dihasilkan oleh metode burhan, tetapi berbeda dengan makna dzahir teks syariat, maka dzahir teks syariat tersebut menjadi terbuka untuk menerima takwil sesuai dengan aturan takwil bahasa Arab. Ketentuan ini tidak diragukan oleh orang Islam juga tidak dipertanyakan oleh orang mukmin. Keyakinan akan kebenaran pernyataan ini semakin bertambah ketika seseorang menekuni dan mengujinya untuk mencapai integrasi antara yang bersifat rasional (*ma'qûl*) dengan wahyu (*manqûl*). Kita bahkan berani menyatakan bahwa makna tersurat (*manthûq*) apa pun dalam syariat, tetapi bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh metode burhani, kemudian teks-teks syariat tersebut dikaji dan diteliti semua bagian-bagiannya, pasti akan ditemukan dalam teks-teks syariat tersebut yang secara dzahir justru mendukung makna takwil semacam itu atau mendekatinya".[527]

Berdasarkan hal itu, berarti tidak ada pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan teks suci. Hal ini juga berlaku dalam dunia sains. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Sains yang tidak disinggung syariat berarti sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas para ahli untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al-syar'î*). Artinya, sains yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan menguraikannya lewat metode-metode ilmiah. Sebaliknya, sains yang telah dijelaskan ada dua kemungkinan: sesuai dengan hasil sains atau bertentangan

526. *Ibid.*, hlm. 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik, melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya, melainkan semata-mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

527. *Ibid.*

dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.[528]

Meski demikian, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd lebih mengedepankan makna takwil daripada makna zhahir teks. Ibn Rusyd dalam beberapa hal tetap memegang makna zhahir dan justru melarang takwil. Dalam *Fashl al-Maqâl*, ia mencatat ada empat metode dalam kaitannya dengan syariat. Sebagian dapat dilakukan takwil, tetapi sebagian tidak. Empat macam tersebut adalah pertama, metode yang mana teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan pembuktiannya (*tashdîq*) bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Penalaran ini bersifat niscaya meski premis-premis yang diajukan bersifat masyhur atau dugaan (*zhannî*). Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamaannya. Dalil-dalil syariat semacam ini tidak membutuhkan takwil. Siapa yang mengingkari atau melakukan takwil dapat menjadi kafir.

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya, tetapi premis-premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan. Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek-objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. Ketiga, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya berupa objek-objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis-premisnya. Keempat, metode yang premis-premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan-kesimpulannya berupa perumpamaan-perumpamaan bagi objek-objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil, sedangkan kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.[529]

Dengan ketentuan seperti di atas, berarti metode ilmu-ilmu keagamaan dapat saling kait dengan metode ilmu-ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâlî*), tetapi juga demonstrasi (*burhânî*), sehingga hasilnya tidak kalah valid

528. *Ibid.*, hlm. 19.
529. *Ibid.*, hlm. 32.

dengan ilmu-ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis primer dan niscaya yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional, tetapi juga dapat didasarkan atas teks-teks suci keagamaan yang valid. Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan bahwa tidak semua teks dapat dipahami secara demonstrasi, tetapi harus tetap retoris.

BAB V
VALIDITAS PENGETAHUAN

Validitas sebuah pengetahuan (*tashhîh*) adalah bagian dari kajian epistemologi yang membahas keabsahan pengetahuan atau sebuah pernyataan. Apakah pengetahuan yang kita pegang ini valid atau benar? Bagaimana kita tahu pasti bahwa pengetahuan tersebut benar?

Untuk membuktikan validitas sebuah pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat, dikenal ada tiga uji kebenaran. Pertama, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dengan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dengan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut. Tegasnya, kebenaran berkaitan erat dengan sesuatu atau realitas yang dinyatakan atau digambarkan.[530] Jika dikatakan bahwa wilayah Malang dibatasi oleh lautan Indonesia di sebelah selatan, misalnya, maka pernyataan tersebut dinilai benar jika sesuai dengan kondisi geografis yang sebenarnya.

Teori korespondensi ini didasarkan atas pandangan bahwa data rasa dari indra adalah jelas dan akurat, dalam arti bahwa data tersebut menampakkan watak dunia atau realitas seperti apa adanya. Pengetahuan pada umumnya tidak

---

530. Harold H Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 237.

melampaui batas-batas pengalaman indriawi ini. Oleh karena itu, data-data inilah yang harus dijadikan batu uji kebenaran, bukan asumsi-asumsi atau keyakinan-keyakinan. Bagi penganut korespondensi yang kebanyakan adalah kaum empirik, keyakinan tidak berhubungan langsung dengan kebenaran atau kekeliruan. Yang berkaitan dengan itu adalah fakta empirik. Jika pernyataan sesuai dengan fakta maka ia benar, jika tidak berarti salah.[531]

Kedua, konsistensi atau koherensi, sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang menurut logika koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar. Sebagai contoh, dalam matematika seseorang dapat membentuk sistem geometri yang diimplikasikan oleh definisi dan aksioma yang konsisten dengannya, sehingga sistem tersebut dapat diterima sebagai benar. Prinsip konsistensi atau implikasi logis ini meliputi sistem matematika dan logika formal, selanjutnya secara sangat luas, mencakup sains dan kelompok pengetahuan.[532]

Ketiga, pragmatik, yaitu sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*), atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Charles S. Pierce (1839-1914 M), yang dikenal sebagai bapak pragmatisme, menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau teori dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.[533]

Validitas pengetahuan Al-Farabi dan Ibn Rusyd tidak didasarkan atas salah satu aspek penilaian seperti di atas, tetapi oleh beberapa faktor. Di bawah ini akan didiskusikan pandangan kedua tokoh tentang validitas pengetahuan.

531. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 1158.
532. Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, hlm. 239.
533. *Ibid.*, hlm. 241.

A. KEUNGGULAN PREMIS

Menurut Al-Farabi, berdasarkan konsepnya bahwa pengetahuan diperoleh lewat penalaran logis berdasarkan atas premis-premis, maka validitas sebuah pengetahuan bukan didasarkan atas kesesuaiannya dengan realitas empirik seperti teori korespondensi, melainkan didasarkan atas kesahihan premis-premis yang digunakan. Keunggulan premis ini adalah faktor pertama dalam penilaian validitas sebuah pengetahuan. Dalam *Kitâb al-Ḫurûf*, Al-Farabi menulis secara jelas:

> "Premis adalah sesuatu yang digunakan untuk menyusun logika, ilmu kealaman, ilmu humaniora, matematika, dan metafisika. Ia adalah yang ditunjukkan oleh kata-kata, bersifat universal, subjek sekaligus predikat, yang darinya dapat diketahui sesuatu yang lain, sesuatu yang ditanyakan, dan yang darinya diambil jawaban atas suatu pertanyaan. Dia menjadi alat untuk mengikat nalar, seperti kepastian yang benar dalam objek-objek yang dipikirkan, dan menjaganya dari kesalahan dalam hal-hal yang tidak aman dari keluputan".[534]

Dalam penjelasannya tentang premis-premis, Al-Farabi membaginya dalam empat tingkatan: (1) pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), (2) pengetahuan indra (*al-maḫsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*), dan (4) opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*). Derajat keunggulan premis-premis inilah yang dijadikan sebagai tolok ukur untuk menilai valid tidaknya sebuah pengetahuan.[535]

Pertama, pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), yaitu premis-premis yang dinilai mempunyai tingkat kebenaran pasti. Premis ini terbagi dalam dua bagian: apa yang disebut sebagai prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan apa yang diistilahkan dengan aksioma-aksioma keyakinan (*awâil al-yaqîn*). Prinsip-prinsip primer adalah prinsip-prinsip pengetahuan yang bersifat pasti dan dipahami sebagai sesuatu yang telah lazim, seperti angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, keseluruhan pasti lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya.[536] Sementara itu, aksioma-aksioma keyakinan (*awâil al-yaqîn*) adalah premis-premis atau teori-teori universal yang dihasilkan dari penelitian-

534. Al-Farabi, *Kitâb al-Ḫurûf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970), hlm. 66.
535. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung, Mizan, 1997), hlm. 106.
536. Al-Farabi, *Tahshî al-Sa`âdah*, 1 dalam http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.htm.

penelitian induktif metafisik.[537] Induktif metafisik ini, seperti yang dijelaskan pada bab III, bukan seperti metode induksi konvensional yang hanya mengandalkan rasio berdasarkan data-data empirik, melainkan induksi intelek yang melibatkan potensi intelek yang bersifat matafisik. Dengan metode ini, teori yang dihasilkan mencapai derajat niscaya dan primer, bukan sekadar mendekati keyakinan.[538]

Kedua, pengetahuan indra (*al-maḫsûsât*) adalah premis-premis yang dihasilkan dari pengujian-pengujian di lapangan. Al-Farabi mempersyaratkan bahwa pengetahuan indra yang dapat dijadikan premis adalah jika objek-objeknya senantiasa sama saat diamati di mana pun dan kapan pun, di masa lalu, sekarang maupun yang akan datang, dan tidak ada penalaran atau penelitian yang menyatakan kebalikannya. Oleh karena itu, pengetahuan indra yang belum teruji secara baik dan konstan tidak dapat dijadikan sebagai premis atau landasan bagi penalaran berikutnya.[539]

Ketiga, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) adalah premis-premis atau penyataan-pernyataan yang diakui oleh semua orang atau mayoritas orang, atau oleh semua sarjana (*`ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ'*) atau mayoritas mereka. Keempat, opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) adalah premis-premis yang diterima lebih karena pertimbangan kepercayaan atau keimanan dan bukan karena kebenaran atau analisis rasional.[540]

Menurut Al-Farabi, premis-premis di atas mempunyai derajat kesahihan yang berbeda. Dalam *Taḫshîl al-Sa`âdah*, Al-Farabi menyebutkan ada tiga derajat premis: menyakinkan (*al-yaqîn*), mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*), dan percaya semata (*sukûn al-nafs*).[541] Premis yang menyakinkan adalah premis-premis yang tersusun atas tiga unsur: (1) kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya, (3) keyakinan bahwa kepercayaan 2 tidak mungkin sebaliknya. Pernyataan ketiga ini menuntut suatu pengujian kritis terhadap dua

537. *Ibid.*
538. Al-Farabi, "`Uyûn al-Masâil", dalam Frederich Dieterichi (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 56. Selanjutnya disebut *`Uyûn al-Masâ'il.*
539. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, hlm. 106.
540. *Ibid.*, hlm. 107.
541. Al-Farabi, *Tahshîl al-Sa`âdah*, hlm. 3.

pernyataan sebelumnya. Premis yang mendekati keyakinan adalah premis-premis yang hanya tersusun atas dua unsur pertama, yaitu (1) kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Artinya, premis yang berada pada derajat mendekati keyakinan kurang dilakukan pengujian kritis. Sementara itu, premis yang hanya pada derajat percaya semata hanya tersusun atas yang pertama saja, yaitu kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus. Dalam premis yang berada pada percaya semata berarti sama sekali tidak dilakukan pengujian kritis. Selanjutnya, kelompok menyakinkan itu sendiri terbagi dua: menyakinkan secara pasti dan menyakinkan secara temporal. Menyakinkan secara pasti merujuk pada kepercayaan-kepercayaan terhadap sesuatu yang benar dan niscaya adanya seperti adanya prinsip-prinsip pertama dalam proses munculnya semesta. Sementara itu, yang disebut kedua adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang benar, tetapi tidak niscaya. Misalnya, tentang suatu objek yang mungkin akan mengalami perubahan di masa yang akan datang.[542]

Berdasarkan kriteria derajat keyakinan di atas, menurut Al-Farabi, pengetahuan primer masuk dalam kategori menyakinkan karena dinilai mampu memberikan pengetahuan niscaya dan tuntas. Oleh karena itu, pengetahuan primer dianggap paling unggul dan ditempatkan pada posisi puncak urutan premis-premis yang bernilai. Pengetahuan indra (*al-ma*h*sûsât*) atau premis-premis hasil observasi indra, jika memenuhi standar yang diberikan, masuk juga dalam derajat menyakinkan. Namun, keyakinan yang diberikan tidak tuntas, tetapi bersifat temporal, tergantung waktu. Oleh karena itu, tingkatannya berada di bawah pengetahuan primer. Sementara itu, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) berada pada derajat mendekati keyakinan. Sebab, ia hanya tersusun atas dua unsur, yaitu (1) bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2) bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Di sini tidak ada unsur ketiga, yaitu uji rasional terhadap kedua pernyataan sebelumnya. Pertimbangan utama dalam penerimaan premis ini bukan karena ia benar atau salah, melainkan karena adanya konsensus umum berkenaan dengan hal itu.

542. Peter Adamson, "*Arabic Philosophy: Al-Farabi on Logic and Sciences*", dalam http://www.muslimphilosophy.com.

Oleh karena itu, karena pertimbangan utamanya adalah popularitas dan bukan kebenaran, maka opini-opini yang bertentangan satu sama lain boleh jadi diterima sebagaimana yang sering terjadi dalam fikih (yurisprudensi).[543] Adapun opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) hanya mencapai derajat percaya begitu saja karena ia hanya tersusun atas satu unsur pertama, yaitu sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus.[544]

Berdasarkan keunggulan derajat premis-premis yang digunakan, Al-Farabi menyatakan bahwa filsafat yang menggunakan penalaran demonstratif yang didasarkan atas premis-premis primer dinilai sebagai pengetahuan yang paling valid dan unggul, disusul kemudian ilmu-ilmu kealaman yang didasarkan atas premis-premis hasil observasi lapangan, kemudian ilmu-ilmu keagamaan yang didasarkan atas opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*) atau paling tidak opini-opini yang diterima (*maqbûlât*) lewat metode dialektik.

Ibn Rusyd, di sisi lain, juga menggunakan keunggulan derajat premis untuk menilai validitas sebuah pengetahuan. Namun, ia berbeda dengan Al-Farabi pada aspek pembagian klasifikasi premis dan unsur-unsur yang masuk dalam klasifikasi yang dimaksud. Ada empat premis yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) premis-premis primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), (2) pengetahuan indra (*al-maḫsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*), dan (4) opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*).[545]

Pertama, premis-premis primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), yaitu prinsip-prinsip pokok yang diakui kebenarannya secara pasti. Pengetahuan jenis terdiri atas dua dua bagian, yaitu prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyah*). Prinsip-prinsip primer adalah prinsip-prinsip pengetahuan yang diterima kebenarannya secara aksiomatik (*dharûrî*), seperti prinsip-prinsip dasar dalam matematika dan logika. Misalnya, bahwa angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, bahwa keseluruhan

543. Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, hlm. 107.
544. *Ibid.*
545. Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, ed. Abd Majid Haridi (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah, 1979), hlm. 35; Ibn Rusyd, *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, (*Jawâmi` li Kutub Aristhûthâlis fi al-Jadâl wa al-Khithâbah wa al-Syi`r*, edisi Teks Arab (ed) Charles E Butterworth (Albany: New York University, 1977), hlm. 176-177. Selanjutnya disebut *Jawâmi`*.

pasti lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya.[546] Ajaran-ajaran pokok syariat adalah ajaran-ajaran syariat yang bersifat pasti (*qath`î*) dan jelas tanpa perlu adanya takwil. Dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menyatakan bahwa ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyah*) yang telah pasti adalah pengetahuan yang tidak dapat ditolak. Kebenarannya bersifat pasti dan harus diterima secara aksiomatik. Siapa yang mengingkari dapat menjadi kufur.[547] Meski demikian, seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya, Ibn Rusyd menyatakan bahwa tidak semua ajaran syariat bersifat mengikat dan dapat menyebabkan kekufuran bagi yang menolaknya. Sebagian lainnya dapat diterima secara takwil atau bersifat interpretatif.

Kedua, pengetahuan indra (*al-mahsûsât*) adalah pengetahuan-pengetahuan yang dihasilkan lewat penelitian induktif di lapangan (*istiqrâ'*). Ibn Rusyd mengartikan *istiqra'* sebagai upaya mencari universalitas berdasarkan kajian-kajian di lapangan yang bersifat partikular.[548] Pengetahuan indra ini dapat dijadikan premis jika telah menjadi sebuah sebuah teori yang bersifat universal berdasarkan kombinasi dan penilaian atas banyak kasus di lapangan. Seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya, ada beberapa tahapan atau langkah untuk mendapatkan teori yang bersifat universal.

Ketiga, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) adalah statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana (*`ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ'*), atau mayoritas mereka. Di sini Ibn Rusyd membagi *al-masyhûrât* dalam beberapa tingkatan. Tingkatan paling valid adalah statemen-statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat atau paling tidak oleh semua sarjana (*`ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*`uqalâ'*) atau mayoritas mereka.[549]

Keempat, opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) adalah statemen-statemen yang disampaikan dan diakui oleh beberapa orang atau sekelompok kecil orang. *Al-maqbûlât* ini sesungguhnya hampir sama dengan opini yang umumnya diterima

546. Ibn Rusyd, *Talkhîsh al-Khithâbah*, (ed) Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, t.th.), hlm. 33; Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, hlm. 164.
547. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 32.
548. Ibn Rusyd, *Jawâmi`*, hlm. 154; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, hlm. 47.
549. Ibn Rusyd, *Jawâmi`*, hlm. 158-159; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, hlm. 43.

(*al-masyhûrât*). Bedanya hanya terletak pada jumlah orang yang menerima dan mengakui kebenaran opini tersebut.[550]

Menurut Ibn Rusyd, premis-premis di atas mempunyai derajat kesahihan yang berbeda. Dalam *Jawâmi'*, Ibn Rusyd membagi tiga derajat premis: yaitu menyakinkan (*al-yaqîn*), mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*), dan dugaan (*zhan*). Dia menulis, "adapun standar yang memberikan hal itu adalah menyakinkan, mendekati keyakinan, dan dugaan".[551]

Premis yang menyakinkan adalah premis-premis yang tersusun atas tiga unsur: (1) kenyataan bahwa sesuatu itu benar-benar ada, riil di luar pikiran (*khârij al-nafs*), (2) kenyataan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya, (3) kenyataan bahwa kebenaran yang dinyatakan adalah benar karena dirinya sendiri (*`alâ mâ huwa `alaih fî al-nafs*), bukan karena yang lain. Premis yang mendekati keyakinan adalah premis-premis yang hanya tersusun atas dua unsur pertama, yaitu (1) kenyataan bahwa sesuatu itu benar-benar ada, riil di luar pikiran (*khârij al-nafs*), (2) kenyataan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Artinya, kebenaran premis yang berada pada derajat mendekati keyakinan bukan terbukti benar dalam dirinya sendiri, melainkan karena kesaksian pihak lain. Sementara itu, premis yang menduduki peringkat terendah, yaitu dugaan (*zhan*) sesungguhnya tidak berbeda dengan derajat mendekati keyakinan. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada jumlah orang yang memberi kesaksian dan menerimanya.[552]

Menurut Ibn Rusyd, premis-premis primer dan pengetahuan indra, masuk dalam kategori menyakinkan (*yaqînî*) karena dinilai memenuhi persyaratan yang ditentukan, yaitu riil di luar pikiran, terbukti bukan menunjuk pada selainnya dan kebenarannya terbukti dalam dirinya sendiri. Meski demikian, kedua bentuk premis ini sendiri juga tidak sama kedudukannya. Meski sama-sama dinilai menyakinkan, premis-premis primer masih dianggap lebih unggul dan utama dibanding pengetahuan indra karena dinilai lebih bermanfaat.[553]

---

550. Ibn Rusyd, *Jawâmi`*, hlm. 158-159; Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, hlm. 43.
551. Ibn Rusyd, *Jawâmi`*, hlm. 151.
552. *Ibid.*, hlm. 152 dan seterusnya.
553. Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al-Jidal*, hlm. 48.

Sementara itu, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) berada pada derajat mendekati keyakinan. Sebab, kebenarannya tidak bersifat aksiomatik, tetapi karena intervensi pihak lain, meski oleh mayoritas masyarakat. Adapun opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) hanya mencapai derajat dugaan (*zhan*) karena kebenarannya bukan atas dirinya sendiri, melainkan oleh pihak lain, dan itu pun hanya oleh sedikit orang.[554] Di antara tiga derajat premis tersebut, menurut Ibn Rusyd, hanya premis yang mencapai derajat menyakinkan (*yaqînî*) dan mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*) yang dapat dijadikan landasan berpikir. Premis yang hanya mencapai derajat dugaan (*zhan*) tidak layak dijadikan landasan pemikiran untuk menghasilkan sebuah pengetahuan.[555]

Berdasarkan derajat premis-premis yang digunakan, Ibn Rusyd menyatakan bahwa pengetahuan atau pernyataan-pernyataan yang dihasilkan dari premis-premis menyakinkan (premis-premis primer dan pengetahuan indra) dinilai sebagai pengetahuan yang valid dan unggul, disusul di bawahnya adalah pengetahuan yang dihasilkan dari premis-premis yang mendekati keyakinan. Ibn Rusyd tidak membedakan dan memisahkan antara agama dan filsafat dalam masalah ini. Keduanya bisa bertemu dalam premis dan proses penalarannya.

Alhasil, Al-Farabi dan Ibn Rusyd sepakat bahwa validitas pengetahuan dikaitkan dengan tingkat validitas premis yang digunakan. Keunggulan dan validitas premis inilah yang menentukan derajat validitas sebuah pengetahuan.

B. KESESUAIAN DENGAN TUJUAN AKHIR

Di samping derajat premis, validitas pengetahuan Al-Farabi juga dikaitkan dengan tujuan akhir manusia.[556] Menurut Al-Farabi, tujuan akhir manusia

554. *Ibid.*, hlm. 159.
555. *Ibid.*, hlm. 160.
556. Dalam filsafat moral, tindakan Al-Farabi yang mengukur sesuatu dengan mengkaitkan dengan tujuan akhir disebut dengan istilah teleologis. Teleologis adalah sebuah konsep di mana baik dan buruknya tindakan moral didasarkan atas tujuan yang ingin diraih. Apa yang dimaksud baik adalah tindakan yang mempunyai tujuan-tujuan baik, sedangkan keburukan adalah tindakan-tindakan yang mempunyai tujuan tidak baik, meski secara meteriil mungkin baik. Lawan dari teori ini adalah apa yang disebut sebagai deontologis, yaitu sebuah konsep moral di mana kebaikan dan kejahatan didasarkan atas nilai dan hakikat tindakan itu sendiri. Misalnya, dusta adalah jahat menurut etika, tidak peduli baik atau buruknya akibat atau tujuannya. Frans Magnis Suseno, *13 Model Pendekatan Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 151 dan seterusnya.

adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (*al-sa`âdat al-quswâ*) yang disamakan dengan kebaikan mutlak (*al-khair `alâ al-ithlâq*), yaitu Tuhan, karena Dia adalah tujuan akhir dan tidak ada tujuan akhir yang bisa dicari selain Dia. Kebahagiaan, karena itu, dapat dicapai ketika jiwa menjadi sempurna seperti Dia, yaitu ketika eksistensinya bebas dan tidak lagi membutuhkan materi.

> "Pencapaian pertama dari pengetahuan terhadap objek-objek rasional ini, bagi manusia, adalah kesempurnaan tingkat pertama. Pengetahuan tentang objek-objek rasional ini karenanya harus menjadi tahapan untuk mencapai kesempurnaan akhir, yaitu kebahagiaan. Kebahagiaan dapat terjadi ketika jiwa manusia dapat menjadi wujud yang sempurna, yaitu ketika ia tidak butuh pada materi, bebas dari ikatan benda-benda, dan substansinya terpisah dari alam materi. Kondisi tersebut terus seperti itu dan ia berada di bawah tingkatan Intelek aktif". [557]

Konsep kebahagiaan Al-Farabi tersebut mirip dengan apa yang disampaikan Aristoteles. Menurut Aristoteles, kebahagiaan terletak pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi-potensi khas dirinya agar mampu menangkap Idea Yang Tertinggi.[558] Jelasnya, kebahagiaan terletak pada aktivitas atau aktualitas diri (*being*) dalam rangka "menyatu" dengan Tuhan.

Meski demikian, aktivitas menuju kebahagiaan tersebut tidak bisa dilakukan sembarangan. Aktivitas yang mengarah kepada kebahagiaan harus dijalankan menurut asas "keutamaan". Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang dapat membuat manusia bahagia. Di samping itu, aktivitas tersebut harus dilakukan secara konstan dalam jangka waktu yang panjang (*istiqâmah*), bukan hanya satu dua kali.[559] Aristoteles melukiskan keutamaan moral ini sebagai suatu sikap

---

557. Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah,* (ed) Richards Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 204; Al-Farabi, "Fî mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum al-Falsafah" dalam (ed) F. Deiterichi, *al-Tsamarât al-Mardhiyah* (Leiden: Brill, 1890), hlm. 53. Di sana dikatakan bahwa mengetahui dan menyempurnakan diri seperti Tuhan adalah tujuan dari filsafat.
558. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 160-161. Konsep ini sejalan dengan penyataan Erich Frome, bahwa kebahagiaan tidak terletak pada apa yang dimiliki (*having*), tetapi karena kemampuan aktualiatas diri (*being*). Yakni, kemampuan menyatakan dan menjadikan potensi-potensi yang dimiliki menjadi nyata. Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 42. Meski demikian, konsep eudemonia ini, yakni kebahagiaan sebagai tujuan sekaligus penentu baik dan buruknya perbuatan mendapat kritik yang cukup tajam. Tentang kritik-kritik ini De Vos, *Pengantar Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 168-176.
559. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hlm. 161

watak yang memungkinkan manusia untuk memilih antara dua kutub ekstrem yang berlawanan.[560] Sebagai contoh, dalam belanja, pengeluaran terlalu banyak disebut boros terlalu hemat disebut kikir; keutamaan adalah jalan tengah di antara keduanya, tidak boros dan tidak kikir yang disebut "murah hati".

Hanya saja, perlu dicatat bahwa menurut Aristoteles, keutamaan tersebut baru bisa menjelma sebagai keutamaan moral yang sesungguhnya setelah yang bersangkutan mempunyai sikap tetap dalam menempuh jalan tengah tersebut, bukan sekadar terjadi dalam beberapa kasus. Juga, bahwa dalam jalan tengah tidak dapat ditentukan dengan cara yang sama untuk semua orang. Artinya, apa yang dimaksud jalan tengah ini sangat subjektif. Oleh karena itu, dalam pandangan Aristoteles, keutamaan bukan persoalan teori, melainkan praktik. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral, tetapi orang yang mempunyai kebijaksanaan praktis (*phronesis*) mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkret.[561]

Phronesis adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan.[562] Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis (*phronesis*) sendiri menurut Aristoteles tidak bisa diajarkan, tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat; sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[563]

Al-Farabi, tidak jauh berbeda dengan pandangan Aristoteles tersebut, menyatakan bahwa kebahagiaan manusia hanya bisa dicapai manakala seseorang mau dan mampu mengaktualisasikan nilai-nilai positif dirinya dalam kehidupan,

---

560. *Ibid*; Magnis, *13 Tokoh Etika*, hlm. 39. Ini sama dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa sebaik-baik perkara adalah yang tengah-tengah.
561. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hlm. 164.
562. *Ibid*., hlm. 165
563. Magnis, *13 Tokoh Etika*, hlm. 38. Pada mulanya, tentu saja, tindakan-tindakan tepat ini harus dilakukan berdasarkan tindakan-tindakan yang pada umumnya dikenal baik dan tepat. Dari sana, lambat laun akan menjadi kebiasaan atau kemampuan yang kokoh untuk bertindak tepat.

dengan cara banyak berbuat kebajikan.[564] Kebaikan-kebaikan ini sendiri, yang merupakan syarat tergapainya kebahagiaan, oleh Al-Farabi dibagi dua macam, yaitu kebajikan teoretis dan kebajikan praktis. Kebajikan teoretis sendiri terbagi dalam tiga bagian: (1) keutamaan intelek teoretis, (2) pengetahuan (*al-`ilm*), dan (3) kebijaksanaan (*al-ḫikmah*). Keutamaan intelek teoretis adalah pengetahuan-pengetahuan primer yang bisa digunakan untuk mendapatkan pengetahuan teoretis lain secara menyakinkan. Pengetahuan adalah ilmu-ilmu yang menyakinkan tentang keberadaan objek-objek yang diperoleh lewat metode demonstratif yang didasarkan atas pengetahuan primer di atas, sedangkan kebijaksanaan adalah pengetahuan tentang Yang Maha Esa dalam hubungannya dengan selain-Nya yang banyak dan beragam.[565]

Adapun kebajikan praktis adalah pertimbangan-pertimbangan yang bisa atau memungkinkan bagi seseorang untuk memberikan keputusan tentang sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi. Keutamaan intelek praktis ini meningkat seiring dengan semakin banyaknya pengalaman yang bersangkutan dalam berbagai situasi kehidupan,[566] sama seperti konsep phronesis Aristoteles (384-322 SM) di atas. Dalam *Mabâdi'*, Al-Farabi menulis:

> "Kebahagiaan tersebut dapat dicapai dengan tindakan-tindakan yang bersifat hasrati, baik pemikiran ataupun olah fisik. Tidak dengan sembarang tindakan, tetapi dengan tindakan-tindakan yang terukur dan kebiasaan-kebiasaan yang terukur pula. Hal ini disebabkan bahwa ada tindakan-tindakan yang justru melawan kebahagiaan. Kebahagiaan adalah kebaikan yang sengaja dicari untuk itu, bukan sembarang dicari, atau didapatkan bersama dengan sesuatu yang lain pada waktu-waktu tertentu, juga bukan sesuatu yang diikuti oleh yang lain yang memungkinkan manusia mendapatkan yang lebih besar. Tindakan-tindakan hasrati yang menyampaikan kepada kebahagiaan adalah tindakan-tindakan, keadaan dan kebiasaan-kebiasaan bagus yang melahirkan keutamaan. Ia adalah

---

564. Al-Farabi, *Fushûl al-Madanî,* hlm. 27. Dalam kesempatan lain, Al-Farabi menyatakan tingkat kebahagiaan seseorang sangat tergantung pada tingkat kesehatan jiwa yang bersangkutan dalam mengarungi kehidupan. Jiwa yang sehat adalah jiwa yang senantiasa giat melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia dan adil; jiwa yang tidak sehat atau jiwa sakit adalah jiwa yang senantiasa–mengajak untuk— melakukan tindakan-tindakan jahat dan keji. Sejalan dengan itu, Al-Farabi menyatakan kebahagiaan ini dicapai dengan cara mengerahkan segala potensi yang dimiliki manusia; intelektual, hati (*intuisi*), dan tindakan. Lihat, Al-Farabi, *Mabâdi',* hlm. 204-205.
565. Al-Farabi, *Fushûl al-Madanî,* hlm. 42-44.
566. *Ibid.*, hlm. 45.

> kebaikan-kebaikan yang dilakukan bukan untuk dirinya sendiri, melainkan kebaikan yang sengaja diarahkan untuk kebahagiaan. Sementara tindakan yang melawan kebahagiaan adalah segala tindakan jahat, yaitu tindakan-tindakan jelek dan segala keadaan serta kebiasaan yang bersifat negatif, rendah dan tipu daya".[567]

Menurut Al-Farabi,[568] kebajikan-kebajikan teoretis menduduki peringkat yang lebih unggul dibanding kebajikan praktis, dan intelek praktis hadir untuk melayani intelek teoretis. Alasannya, kesempurnaan akhir manusia adalah kesempurnaan intelek teoretis yang membuahkan berbagai macam hasil, yaitu kebijaksanaan, kebaikan mutlak, dan kebahagiaan hakiki. Intelek teoretislah yang bisa menetapkan tujuan-tujuan dekat dan tujuan akhir bagi manusia yang berupa kebaikan dan kebahagiaan hakiki. Intelek praktis tidak mampu berbuat demikian. Daya pertimbangan yang dimilikinya hanya bisa menetapkan hal-hal yang dianggap bermanfaat atau berguna bagi pencapaian suatu tujuan, tidak peduli apakah tujuan tersebut benar-benar merupakan kebajikan yang sesungguhnya, hanya dipercaya sebagai kebajikan atau justru malah sebuah kejahatan.

Secara ringkas, konsep Al-Farabi tentang kebaikan-kebaikan yang mengarah kepada tercapainya kebahagiaan dapat dipetakan sebagaimana berikut.

Bagan 17
Bentuk-Bentuk Kebaikan yang Mengarahkan kepada Kebahagiaan

Kebajikan	Unsur-Unsur	Uraian
1. Teoretis	1. Intelek teoretis	- Pengetahuan primer yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan teoretis lain.
	2. Pengetahuan	- Pengetahuan yang didapat dari pengetahuan primer.
	3. Kebijaksanaan	- Pengetahuan tentang Tuhan dalam hubungannya dengan yang lain
2. Praktis	--------------	- Pertimbangan-pertimbangan praktis yang memungkinkan bagi seseorang untuk mengambil keputusan saat dihadapkan pada pilihan-pilihan.

567. Al-Farabi, *Mabādi'*, hlm. 206.
568. *Ibid.*, hlm. 230.

Dengan demikian, validitas pengetahuan Al-Farabi dikaitkan dengan sumbangan positifnya bagi manusia dan kemanusiaan, yaitu tercapainya kebahagiaan yang hakiki. Ini sebenarnya mirip dengan konsep pragmatis di Barat. Perbedaannya terletak pada keuntungan yang ingin dicapai. Pragmatisme Barat berkaitan dengan keuntungan material, sedangkan pragmatisme Al-Farabi untuk kesempurnaan spiritual dan intelektual manusia.

Ketentuan bahwa sebuah pengetahuan harus mengarahkan kepada tujuan akhir manusia juga disampaikan Ibn Rusyd. Namun, berbeda dengan Al-Farabi yang menyatakan bahwa tujuan akhir manusia adalah pencapaian kebahagiaan tertinggi (*al-sa`âdat al-quswâ)* yang direalisasikan dengan meniru dan "menyatu" bersama Tuhan, Ibn Rusyd menyatakan bahwa tujuan akhir yang ingin dicapai pengetahuan adalah pengenalan terhadap eksistensi Sang Pencipta alam raya, Allah Swt. sehingga dapat diketahui keagungan-Nya.[569] Pernyataan ini mirip dengan statemen Ibn Sina sebelumnya bahwa tujuan pengetahuan adalah menangkap asal-usul ilahiah dari realitas-realitas objek, bukan sekadar menjelaskan kondisi bjektifnya.[570]

Untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Ibn Rusyd, kegiatan sebuah pengetahuan tidak boleh berhenti pada satu dua objek penelitian secara partikular apalagi sekadar menjelaskan kondisi objektifnya, tetapi harus pada banyak objek dan berusaha menangkap universalitas dari berbagai objek partikular tersebut. Oleh karena itulah, Ibn Rusyd seperti ditulis dalam beberapa bukunya, mengajarkan metode *istiqrâ'*, sebuah metode induksi yang bertujuan untuk mencapai makna universalitas objek berdasarkan kajian atas berbagai realitas objek yang bersifat partikular. Maksudnya, berdasarkan penelitian-penelitian yang berbeda tersebut kemudian dipertemukan menjadi sebuah kesimpulan umum yang bersifat universal. Selanjutnya, berdasarkan universalitas-universalitas yang ada akan ditemukan universalitas yang lebih tinggi. Begitu seterusnya, sampai

569. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 13.
570. Ibn Sina, *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât* (*Remarks and Admonitions*), Juz I: *Manthiq* (*Logic*), terj. Shams C. Inati (Toronto: NEH, 1984), hlm. 153.

pada universalitas paling akhir yang merangkum semua realitas wujud, empirik maupun non-empirik.[571]

Selain itu, kajian ilmu dan sains juga tidak boleh berhenti pada bentuk dan materi fisiknya, tetapi melangkah jauh sampai pada hakikatnya. Menurut Ibn Rusyd, realitas wujud ini terdiri atas tiga prinsip, yaitu (1) materi, (2) bentuk, dan (3) keseluruhan atau gabungan atas materi dan bentuk.[572] Keseluruhan materi dan bentuk ini bersifat universal. Artinya, universalitas ini mencakup yang esensi sekaligus material. Konsep ini juga berlaku dalam konteks yang lebih besar, alam semesta. Berdasarkan hal itu, menurut Ibn Rusyd, semesta ini berarti adalah gabungan antara yang esensial dan material, membentang dari potensial sampai aktual.[573] Kenyataan-kenyataan ini, menurutnya, tidak mungkin muncul dengan sendirinya, tetapi ada yang memunculkan. Sebab, dalam konsep Ibn Rusyd, sesuatu bisa bermaujud (muncul sebagai wujud) jika memenuhi empat syarat, (1) adanya subjek yang paling dekat, (2) sifatnya, (3) adanya sebab pendorong atau penggerak, dan (4) tidak adanya sebab-sebab yang menghalangi. Misalnya, orang sakit. Tidak semua orang yang sakit punya kemungkinan untuk sembuh, dan orang yang punya kemungkinan tersebut harus juga mendapatkan sifat-sifatnya. Selain itu, ia juga harus memiliki sebab efisien yang membawanya kepada kesembuhan di samping tidak adanya sesuatu yang menghalangi kesembuhannya.[574] Berdasarkan hal ini, kemunculan semesta berarti karena adanya pendorong atau penggerak. Siapa yang menggerakkan? Itulah yang dalam teologi Islam disebut Tuhan.

Berdasarkan kajian-kajian atas realitas-realitas wujud seperti itu, menurut Ibn Rusyd, seseorang akan sampai pada Tuhan, mengenal keagungan dan kemahakuasaan-Nya dan pengetahuan tentang Tuhan memang hanya dapat dicapai dengan mengkaji objek-objek riil alam ciptaan. Secara lebih jelas, dalam *Fashl al-Maqâl*, Ibn Rusyd menulis:

---

571. Ibn Rusyd, *Jawâmi'*, 154; Ibn Rusyd, *Talkhish Kitâb al-Jadâl*, hlm. 47.
572. Ibn Rusyd, *Talkhîs Ma Ba`d al-Thabî`ah*, hlm. 65.
573. *Ibid.*, hlm. 70.
574. *Ibid.*, hlm. 86.

> "Sesungguhnya, dalam alam wujud, sang pencipta dapat diketahui berdasarkan pengetahuan atas ciptaannya. Ketika pengetahuan tentang alam ciptaan telah sempurna, maka pengetahuan atas Sang Pencipta juga sempurna...... Inilah pintu penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang sebenarnya atas-Nya".[575]

Berdasarkan atas kajian terhadap realitas seperti itu juga Ibn Rusyd sampai pada dalil tentang adanya Tuhan, yang dikenal dengan dalil *`inâyah* dan *ikhtirâ`*. Dalil *ikhtirâ`* adalah dalil yang menyatakan bahwa semesta yang rapi dan teratur ini tidak mungkin muncul dengan sendirinya, tetapi pasti ada yang menciptakan. Begitu seterusnya, sampai pada pencipta terakhir yang tidak tercipta. Hal yang sama juga tampak pada diri manusia, yang mana ia tidak bisa mengatur proses kehidupannya sendiri, dari lahir, remaja, dewasa, tua, dan akhirnya mati. Artinya, di sini pasti ada kekuatan besar, Sang Maha Pencipta, Tuhan yang mengatur jalan hidup manusia dan segenap alam semesta. Dalil *`inâyah* adalah suatu dalil yang menyatakan bahwa tata kehidupan semesta ini, pergantian siang dan malam, adanya binatang, tumbuhan, dan lainnya ternyata sesuai dengan kebutuhan dan kehidupan manusia. Kesesuaian ini tentu tidak terjadi secara kebetulan karena tidak terjadi hanya beberapa kali tapi secara konstan. Artinya, kenyataan tersebut menunjukkan ada kekuatan luar biasa yang mengendalikan dan mengaturnya, yang merencanakan secara detail dan mewujudkan semuanya demi kepentingan hidup manusia.[576]

Menurut Ibn Rusyd, pembuktian atau dalil-dalil dari hasil penelitian seperti di atas lebih kuat, lebih argumentatif, dan lebih dapat diterima masyarakat, kaum terpelajar, maupun awam.[577] Oleh karena itu, Ibn Rusyd mengkritik metode-metode pembuktian yang dilakukan beberapa mazhab pemikiran Islam seperti Hasyawiyah, Asy`ariyah, Batiniyah, dan Sufi. Menurut Hasyawiah, jalan menuju Tuhan adalah lewat pengajaran lisan dan bukan nalar. Maksudnya, untuk mengerti Tuhan dicapai dengan mendengar informasi yang disampaikan Rasul Saw., dan

575. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 13 dan 18.
576. Ibn Rusyd, "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillahfi `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 61-64.
577. *Ibid.*, hlm. 60.

nalar tidak ada kaitannya dengan masalah ini. Sebaliknya, golongan Asy`ariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan adalah lewat rasio. Dari sini, kaum Asy`ariyah kemudian melahirkan doktrin-doktrin bahwa bahwa dunia ini tidak kekal bahwa benda-benda terdiri atas atom-atom dan atom-atom tersebut diciptakan, dan bahwa perantara adanya dunia ini tidak kekal juga tidak sementara. Sementara itu, kaum Sufis mencapai Tuhan lewat jalan mistis. Menurut mereka, pengetahuan tentang Tuhan datang sendiri dari atas masuk ke dalam hati, setelah kita meninggalkan semua keinginan duniawi.[578]

Metode yang disampaikan kaum Hasyawiyah tersebut, menurut Ibn Rusyd, bertentangan dengan ajaran teks suci yang banyak memerintahkan manusia untuk beriman berdasarkan bukti-bukti rasional, sedangkan pemikiran Asy`ariyah tidak bisa diikuti masyarakat kebanyakan (awam), di samping argumennya tidak kukuh dan tidak menyakinkan. Kelemahan yang sama juga terjadi pada kaum sufis, di samping metodenya berarti menghapus kegiatan spekulasi yang diperintahkan dalam banyak teks suci (Al-Quran).[579]

Dengan demikian, arah pengetahuan dan sains Ibn Rusyd adalah dalam rangka mengenal eksistensi Tuhan, memahami kekuasaan dan keagungan-Nya. Pengenalan lewat cara ini bahkan dianggap lebih kuat dan argumentatif sehingga pengetahuan dan sains akan menambah keimanan terhadap Tuhan. Hal itu berarti juga bahwa validitas sebuah pengetahuan Ibn Rusyd dikaitkan dengan kontribusinya terhadap keimanan dan pengenalan terhadap Tuhan.

C. PERTIMBANGAN REALISASI

Ukuran validitas Ibn Rusyd hanya terdiri atas dua hal: keunggulan premis dan kesesuaian dengan tujuan akhir. Akan tetapi, Al-Farabi masih memberi tambahan satu lagi, yaitu kemungkinannya untuk dapat direalisasikan. Al-Farabi dalam beberapa tulisannya, khususnya *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah*, sangat memerhatikan masalah realisasi pengetahuan ini. Menurutnya, seorang ilmuwan atau filosof tidaklah mencari pengetahuan untuk kepentingan dan kepuasan inteleknya sendiri, tetapi juga untuk kepentingan masyarakat. Oleh karena itu,

578. *Ibid.*, hlm. 46 dan seterusnya.
579. *Ibid.*

ia harus dapat menjelaskan dan membimbing masyarakat atau merealisasikan segala ide dan gagasannya dalam bentuk kehidupan konkret. Al-Farabi menulis:

> "Kemudian, dengan segala kemampuannya, ia (ilmuwan) harus dapat menjelaskan hal-hal yang diketahuinya dan mampu menunjukkan kepada kebahagiaan, juga tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan... Artinya, ia harus dapat menggambarkan pengetahuannya dan menjelaskan secara sempurna kepada manusia, mampu menunjukkan pada jalan-jalan dan tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan".[580]

Perhatian Al-Farabi yang demikian besar terhadap realisasi pengetahuan tersebut, menurut Muhsin Mahdi,[581] pertama, didasarkan atas hubungan antara wahyu dengan apa yang diketahui oleh rasio. Dalam pandangan Al-Farabi, jika wahyu dan kenabian dianggap sebagai penghubung antara alam ide dengan realitas, maka ia harus dipahami tidak sekadar sebagai jenis pengetahuan yang bisa dicapai oleh rasio atau jenis pengetahuan yang lebih tinggi dibanding pengetahuan rasional, tetapi sebagai pengetahuan khusus yang memiliki syarat-syarat yang diperlukan untuk dapat direalisasikan. Dengan demikian, apa yang diketahui tersebut bisa wujud dalam kehidupan manusia sehingga mereka dapat memahami secara lebih utuh keluarbiasaan hukum Tuhan, cara komunikasinya, kekonkretannya, dan perhatiannya terhadap berbagai jenis pendapat dan aksi.[582]

Kedua, ketidakpuasannya terhadap pendekatan yang digunakan oleh para filosof Muslim periode awal dan pendahulu Neo-Platonik mereka pada masa Hellenistik. Pendekatan tersebut dipusatkan pada keselamatan perorangan sebagai lawan keselamatan umum, pada kebajikan pribadi sebagai lawan kebajikan umum, dan hanya itu yang dianggap akan membawa keselamatan dan kebajikan orang per-orang. Itu semua tidak sesuai dengan pandangan Al-Farabi. Menurutnya, filosof yang hanya memerhatikan dirinya sendiri atau mengutamakan keselamatan pribadinya adalah jenis manusia yang tidak peduli terhadap masalah politik dan

---

580. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 246; Abd Wahid Wafi, *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârabi* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), hlm. 65.
581. Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy", dalam Issa J. Boullata (ed), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal, McGill, 1992), hlm. 66.
582. *Ibid.*

masyarakat kebanyakan. Ia mungkin genius, pemikir kuat, dan mengerti banyak persoalan, tetapi tidak memahami posisinya dalam masyarakat dan kemungkinan menyumbangkan pikirannya pada mereka.[583]

Bagi Al-Farabi, kehidupan masyarakat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak bisa diabaikan, sebab ia sangat menentukan kehidupan setiap individu, termasuk sang filosof sendiri. Keinginan untuk hidup dalam masyarakat yang mulia, sopan, terhormat, manusiawi, dan keinginan untuk menyumbangkan pikiran bagi peningkatan kualitas kehidupan mereka bukanlah keinginan yang tidak lazim atau tidak wajar. Sebaliknya, ia adalah ekspresi dari perhatian pada kemanusiaan, semangat kecintaan pada sesama, dan kesenangan untuk hidup dalam masyarakat yang baik. Itu semua adalah harapan warga negara yang baik. Menindaklanjuti pemikiran Plato, Al-Farabi menegaskan bahwa seorang filosof mempunyai tugas ke arah itu, yaitu bahwa ia harus menjadi agen pembaru (*agent of change*) yang menuntun dan membawa masyarakatnya kepada kondisi ideal yang diidamkan.[584] Dalam kerangka inilah, Al-Farabi kemudian menelorkan gagasannya tentang filsafat politik. Filsafat ini dikaitkan dengan perubahan dan transformasi sosial. Ia berusaha memecahkan persoalan-persoalan "apa itu filsafat" dan "mengapa harus berfilsafat" lebih dalam perspektif realisasi ini daripada perspektif pengetahuan belaka, meski perspektif yang disebutkan terakhir tidak dapat ditinggalkan begitu saja.

Oleh karena itu, apa yang diketahui rasio bukan sesuatu yang lepas dari realitas, melainkan justru harus direalisasikan dalam kenyataan. Mengikuti klasifikasi ilmu yang dibuat Al-Farabi, berangkat dari fisika, matematika, dan berpuncak pada metafisika; metafisika bukan sekadar berkedudukan sebagai mahkota ilmu, melainkan ia harus mampu menjadi pengantar ke ilmu politik. Ilmu atau filsafat politik, dalam pandangan Al-Farabi, adalah ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang penting untuk pemeliharaan, reformasi, dan realisasi filsafat atau pengetahuan teoretis dalam kehidupan konkret manusia, bagaimana mereka mencapai kebahagiaan dalam kehidupan sekarang maupun

583. *Ibid.*, hlm. 69-70.
584. Deborah L. Black, "Al-Farabi" dalam Husein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 183.

di kehidupan kelak.[585] Artinya, validitas pengetahuan dan renungan-renungan metafisis bukan dinilai dari besarnya gagasan, melainkan dari kemungkinannya untuk dapat direalisasikan dan mengubah tatanan masyarakat menjadi lebih baik. Dalam perspektif filsafat Barat, ini masuk dalam kategori aliran pragmatis.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disampaikan perbandingan di antara kedua tokoh. Pertama, validitas pengetahuan Al-Farabi didasarkan atas tiga kriteria, yaitu keunggulan premis yang digunakan, kesesuaiannya dengan tujuan akhir manusia, dan kemungkinan untuk dapat direalisasikan. Sementara itu, validitas pengetahuan Ibn Rusyd hanya didasarkan atas dua kriteria, yaitu keunggulan premis yang digunakan dan kesesuaiannya dengan tujuan akhir manusia. Kedua, meski kedua tokoh tampaknya sama tentang dua kriteria pertama yang digunakan, tetapi mereka berbeda tentang isi dan arahnya. Soal pengetahuan primer. Dalam Al-Farabi, bagian ini terdiri atas prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan aksioma-aksioma keyakinan (*al-awâil al-yaqîn*), sedangkan dalam Ibn Rusyd terdiri atas prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan ajaran-ajaran pokok syariah (*al-aqâwîl al-syar`iyyah*). Ibn Rusyd memasukkan secara otomatis ajaran pokok syariah sebagai pengetahuan primer yang valid dan tidak terbantahkan sehingga agama menjadi sumber pengetahuan yang unggul di samping filsafat, sedangkan Al-Farabi tidak memasukkan ajaran pokok syariat ini dalam konsep pengetahuan primernya. Konsekuensinya, ilmu-ilmu keagamaan tidak masuk dalam kategori premis unggul yang dapat dijadikan sebagai sumber penalaran. Kenyataannya, Al-Farabi memang tidak pernah menganggap unggul ilmu-ilmu keagamaan. Dalam klasifikasi ilmu yang dibuatnya, ilmu-ilmu keagamaan yang dalam hal itu adalah *`ilm al-kalâm* (teologi) dan *fiqh* (yurisprudensi) masuk dalam sub-ilmu politik yang berfungsi untuk merealisasikan gagasan-gagasan besar yang ada dalam filsafat atau yang diperoleh dari alam metafisis. Meski demikian, harus segera disampaikan bahwa yang dimaksud ilmu keagamaan ini bukan teks suci keagamaan, seperti Al-Quran dan Al-Sunnah yang mutawatir, melainkan ilmu-ilmu yang diperoleh dari hasil interpretasi atas teks-teks suci tersebut. Pandangan Al-Farabi tentang teks Al-Quran sendiri tetap mulia dan agung. Seperti telah

585. Al-Farabi, *Ihshâ' al-Ulûm*, hlm. 123-28.

didiskusikan dalam bab III, kualitas teks suci (Al-Quran) tetap lebih baik dari filsafat, karena ia diturunkan lewat seorang nabi yang secara kualitas lebih baik dari seorang filosof, meski teks suci itu sendiri dianggap berasal dari sumber yang sama dengan filsafat, yaitu dari intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*).

Kedua, tentang tujuan akhir. Tujuan akhir dari pengetahuan Al-Farabi adalah pencapaian kebahagiaan yang diraih lewat aktualisasi diri atas segala potensi jiwa dan penalaran atau intelek, sedangkan tujuan akhir Ibn Rusyd adalah mengenal eksistensi Tuhan dan keagungan-Nya. Kedua arah pencapaian pengetahuan tersebut sama sekali berbeda. Jika diperbandingan di antara keduanya, tujuan Ibn Rusyd tersebut dapat dikatakan dengan istilah "keluar", sedangkan tujuan Al-Farabi dapat diistilahkan dengan "ke dalam". Disebut "keluar" karena dengan penelitian dan pengetahuan yang dihasilkan, Ibn Rusyd ingin mengenal pihak "lain" di luar dirinya, yaitu Tuhan sebagai Sang Pencipta, sedang disebut "ke dalam" karena dengan cara yang sama, Al-Farabi justru ingin masuk ke dalam, mengenal dirinya sendiri dan mengembangkan segala potensi yang ada di dalamnya. Meski demikian, Al-Farabi tidak sekadar masuk ke "dalam" dan mengembangkan segala potensi diri untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhan intelektual pribadi, tetapi kemudian menggunakan apa yang telah dicapai dan diraihnya untuk mengubah dan memperbaiki kehidupan. Dengan pemahaman yang demikian, maka dalam perspektif hubungan antara Tuhan dan manusia, konsep Al-Farabi berarti ingin menjadikan manusia sebagai "pengganti Tuhan" (*khalifah Allah*), sedangkan konsep Ibn Rusyd ingin mendudukkan manusia sebagai "hamba-Nya" (*`abd Allah*). Penulis tidak ingin membandingkan mana yang "lebih baik" di antara kedua posisi tersebut, yaitu `abd Allah dan khalifah Allah. Hanya saja, harus tidak dapat diingkari bahwa berkaitan dengan pengetahuan, hati kecil penulis lebih cenderung pada pemikiran Al-Farabi, yaitu bahwa seorang sarjana, ilmuwan, atau intelektual harus mampu menggunakan potensinya untuk kepentingan masyarakat dan memperbaiki kehidupan, bukan demi kepuasan pribadi atau bahkan menjual ilmunya untuk kepentingan duniawi.

Secara ringkas, pemikiran kedua tokoh tentang validitas pengetahuan dapat digambarkan dalam bagan berikut:

Bagan 18
Validitas Pengetahuan Al-Farabi dan Ibn Rusyd

No	Al-Farabi	Ibn Rusyd	Keterangan
1	Keunggulan derajat premis. Premis dibagi dalam tiga tingkat: a. Meyakinkan: - Pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*) terdiri atas 2 hal, yaitu prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan aksioma-aksioma keyakinan (*al-awâil al-yaqîn*). - Pengetahuan indra yang teruji secara konsisten (*al-mahsûsât*). b. Mendekati keyakinan: Opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*). c. Percaya: Opini yang diterima (*al-maqbûlât*).	Keungulan derajat premis. Premis dibagi dalam tiga tingkat: a. Menyakinkan: - Pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*) terdiri atas 2 hal, yaitu prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*) dan ajaran pokok syariah (*al-aqâwîl al-syar`iyyah*). - Pengetahuan universal dari penelitian induktif (*istiqra'*). b. Mendekati keyakinan: Opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*). c. Percaya: Opini yang diterima (*al-maqbûlât*).	Kedua tokoh berbeda tentang pengetahuan primer yang sama-sama dinilai valid dan unggul. Ibn Rusyd memasukkan ajaran pokok syariah, sedangkan Al-Farabi tidak.
2	Kesesuaian dengan tujuan akhir. Tujuan akhir adalah pencapaian kebahagiaan tertinggi dengan cara aktualisasi diri atas segala potensi intelek dan penalaran.	Kesesuaian dengan tujuan akhir. Tujuan akhir adalah mengenal eksistensi Tuhan dan keagungan-Nya.	Dengan kriteria kedua ini, Ibn Rusyd mengarahkan manusia menjadi "hamba-Nya" (`*abd Allah*), sedangkan dengan tujuan kedua dan ketiga, Al-Farabi justru mengarahkan manusia menjadi "pengganti-Nya" (khalifah Allah).
3	Kemungkinan untuk dapat direalisasikan. Pengetahuan dan filsafat harus dapat direalisasikan, bukan sekadar konsep.	-----	

BAB VI
IMPLIKASI DAN KONSEKUENSI

Kajian atas pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd sebagaimana dilakukan, menampakkan adanya persamaan dan perbedaan mendasar. Persamaan di antara keduanya, paling tidak, terjadi pada dua aspek. Pertama, sikap dan prinsip rasional yang dikedepankan. Dalam konteks tertentu, keduanya bahkan berusaha melakukan rasionalisasi atas ajaran teks suci atau agama. Hal ini tampak, antara lain, pada upaya Al-Farabi untuk menjelaskan gambaran malaikat Jibril lewat konsepnya tentang intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), rasionalisasi atas proses penerimaan wahyu pada seorang nabi sehingga dapat dipahami secara filosofis, proses penciptaan semesta lewat teori emanasi (*faidh*) atau proses penciptaan semesta lewat teori gerak (*harakah*) dalam Ibn Rusyd. Prinsip-prinsip rasional juga tampak pada konsepnya tentang ilmu dan metode yang digunakan. Seperti didiskusikan di depan, Al-Farabi dan Ibn Rusyd sama-sama menyatakan bahwa apa yang disebut ilmu (*al-`ilm*) harus dihasilkan dari metode-metode dan analisis rasional. Pengetahuan yang tidak lahir dari analisis-analisis rasional tidak dinilai sebagai ilmu yang sesungguhnya. Begitu juga yang terjadi pada konsepnya tentang validitas pengetahuan. Menurut keduanya, salah satu syarat dari valid tidaknya sebuah pengetahuan adalah bahwa ia harus didasarkan atas premis-premis yang pasti dan menyakinkan. Premis yang meyakinkan adalah premis-premis yang bersifat niscaya, dan apa yang dimaksud sebagai premis niscaya adalah premis yang telah terbukti dan teruji secara rasional. Artinya, rasionalitas digunakan untuk

memberikan penilaian atas tingkat kualitas premis sebagai dasar pengambilan keputusan atau kesimpulan.

Kedua, kemauannya untuk mempertemukan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat. Al-Farabi dan Ibn Rusyd tampak sama-sama berusaha mengaitkan dua hal yang oleh sebagian orang dianggap sebagai sesuatu yang berseberangan, yaitu wahyu dan rasio, agama dan filsafat. Al-Farabi mempertemukan kedua hal tersebut pada sumbernya, yaitu bahwa agama dan filsafat sama-sama berasal dari sumber yang satu, yaitu Intelek Aktif. Intelek Aktiflah yang menurunkan pengetahuan dalam bentuk agama di satu sisi dan filsafat di sisi lain sehingga kedua hal itu tidak bertentangan karena berasal dari sumber yang sama.

Sementara itu, Ibn Rusyd mempertemukan agama dan filsafat pada aspek metode dan pesan-pesan yang dikandungnya. Pada aspek metode, maksudnya adalah bahwa metode demonstratif (*burhâni*) yang digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis tidak hanya melulu menjadi milik filsafat, tetapi juga dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu keagamaan. Maksudnya, ilmu-ilmu keagamaan–tentu tidak semua—dapat menggunakan metode demonstratif sehingga kualitasnya tidak kalah dengan filsafat. Konsep Ibn Rusyd ini berbeda dengan pemikiran Al-Farabi sebelumnya bahwa ilmu-ilmu keagamaan hanya didasarkan atas metode dialektis (*jadalî*) yang kualitas metodologisnya berada di bawah demonstratif (*burhânî*) sehingga ilmu-ilmu keagamaan secara otomatis juga berada di bawah ilmu-ilmu filosofis.

Selain itu, dalam konsep Ibn Rusyd, premis primer yang digunakan sebagai dasar penalaran filosofis tidak hanya terdiri atas premis-premis yang telah teruji secara rasional, tetapi juga terdiri atas ajaran-ajaran pokok syariat (*al-aqâwîl al-syar`iyyah*). Maksudnya, ajaran pokok syariah, secara metodologis, diakui sebagai premis primer yang valid dan niscaya sehingga dapat langsung dipergunakan sebagai dasar penalaran logis. Ini berbeda dengan pandangan Al-Farabi yang menyatakan bahwa ajaran-ajaran syariat diterima masyarakat lebih atas dasar keyakinan, bukan rasionalitas sehingga posisinya tidak sekuat premis-premis rasional.

Adapun yang dimaksud aspek "pesan-pesan yang disampaikan" adalah bahwa agama, menurut Ibn Rusyd, senantiasa mengajarkan dan memerintahkan umatnya untuk berpikir rasional dan meneliti realitas semesta. Penalaran rasional dan realitas semesta sendiri adalah prinsip dan sumber pokok dalam filsafat. Jika demikian, menurut Ibn Rusyd, agama tidak mungkin bertentangan dengan filsafat karena agama tidak mungkin memerintahkan pada umatnya untuk menggunakan dan mempelajari sesuatu yang bertentangan dengan ajarannya. Selain itu, secara material, agama dan realitas semesta berasal dari sumber yang satu, yaitu Allah Swt. Al-Quran sebagai dasar ajaran agama biasa dikenal dengan istilah "ayat qauliyah", sedangkan semesta dikenal dengan istilah "ayat kauniyah". Keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan Sang Yang Maha Pencipta. Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang berasal dari sumber yang sama dan satu tidak mungkin bertentangan.

Sementara itu, perbedaan keduanya tampak nyata pada pendekatan atau kaitan yang digunakan dalam operasionalisasi atas prinsip-prinsip rasionalitasnya. Benar bahwa kedua tokoh sama-sama bersikap dan mengedepankan prinsip-prinsip rasional. Akan tetapi, rasionalitas yang digunakan, sesungguhnya, tidak seperti yang umumnya dipahami, yaitu rasionalitas yang semata-mata lebih mengedepankan kekuatan nalar (*reason* atau *al-`aql*) secara mandiri, tetapi rasionalitas yang tidak lepas dari kekuatan spiritual atau peran teks suci. Inilah yang harus dipahami dalam kajian tentang pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd khususnya, dan kajian terhadap pemikiran keislaman pada umumnya. Oleh karena itulah, sebagaimana telah disinggung dalam bab III, kenapa kedua tokoh dan juga para pemikir Muslim terdahulu senantiasa mengkaji persoalan jiwa manusia, unsur-unsur dan potensinya dalam menggapai pengetahuan dan kebenaran, juga berusaha mempertemukan antara teks suci dan rasio, antara agama dan filsafat, atau antara teks suci dengan realitas, antara agama dan sains. Sebab, alasan itu pula, kenapa kajian epistemologi Islam seperti ditulis Sari Nusseibeh harus berbicara tentang hubungan teks suci dan rasio (agama dan filsafat) atau antara teks suci dan realitas (agama dan sains), dan dianggap tidak valid tanpa kajian tentang masalah tersebut.[586]

---

586. Sari Nusseibeh, "Epistemologi" dalam Husein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, II (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 824.

Berkaitan dengan "pendekatan" yang digunakan atas tata kerja rasional, Al-Farabi menghubungkan rasionalitasnya dengan kekuatan lain yang bersifat intuitif dan metafisik, yaitu intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Menurut Al-Farabi, media atau potensi yang berpikir untuk memahami realitas dan menghasilkan pengetahuan bukanlah rasio (*al-`aql al-juz'î*), melainkan intelek (*al-`aql al-kullî*). Intelek adalah daya nalar yang bekerja berdasarkan pancaran (*faidh*) dari alam "atas" dalam hal ini adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden.[587] Sedemikian sehingga pengetahuan yang dihasilkannya adalah benar dan pasti, tidak mungkin kebalikannya. Sementara itu, rasio adalah daya nalar yang bekerja berdasarkan data-data yang berasal dari indra-indra, baik eksternal maupun internal sehingga pengetahuan yang dihasilkan dari rasio tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Sebab, boleh jadi data-data yang masuk adalah palsu atau salah karena kelemahan-kelemahan indra yang menangkapnya.[588]

Al-Farabi memilih dan mengutamakan intelek daripada rasio dengan berdasarkan pada tiga alasan: (1) pengetahuan hasil dari intelek bersifat pasti dan benar (*qath'î*), sedangkan pengetahuan hasil rasio hanya bersifat dugaan (*zhan*); (2) intelek dapat menjangkau realitas-realitas metafisik, sedangkan rasio hanya berkaitan dengan dunia fisik; (3) intelek dapat berhubungan dan menerima limpahan pengetahuan dari intelek aktif sebagai sumber pengetahuan, sedangkan rasio tidak mampu berfungsi sebagai media seperti itu.

Penalaran yang bersifat intuitif dengan menggunakan potensi-potensi intuitif-spiritual tersebut, dalam perspektif epistemologi Islam Al-Jabiri, dikenal dengan istilah *irfânî,* sedangkan penalaran secara rasional disebut *burhânî.*[589] Penalaran Al-Farabi tidak hanya bersifat rasional murni dalam makna yang sesungguhnya, tetapi juga intuitif karena mengaitkan diri dengan intelek aktif.

---

587. Dalam bahasa Indonesia juga dibedakan antara akal dan intelek. Akal atau rasio lebih bersifat umum dan bisa salah, sedangkan intelek lebih bersifat khusus dan intuitif. Lihat Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), hlm. 18 dan 437.

588. Al-Farabi, "Maqâlah fi Ma`âni al-Aql" dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1989), hlm. 39; Al-Farabi, *Fashûl al-Madani,* (*Aphorisms of the Statesman*), ed. and terj. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hlm. 42.

589. Tentang masalah epistemologi *irfani, bayani,* dan *burhani* (trilogi epistemologi Islam) ini, lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990).

Di sisi lain, ia tidak hanya intuitif yang bersifat pasif sebagaimana dalam tasawuf, tetapi juga melibatkan aspek-aspek intelek dan memahaminya secara rasional. Al-Farabi menggabungkan antara prinsip intelek yang rasional dengan intuisi atau antara *irfân* dan *burhân*. Oleh karena itu, penulis mengistilahkannya dengan "*rasional-irfânî*".

Sementara itu, Ibn Rusyd mengaitkan prinsip rasionalitasnya dengan teks suci dan realitas empirik. Realitas empirik dijadikan sebagai salah satu sumber pengetahuan, sedangkan teks suci diposisikan sebagai salah satu dasar penalaran (premis) yang dianggap valid dan unggul, di samping pengetahuan primer. Di sisi lain, penerapan prinsip-prinsip rasionalitas pada teks suci sendiri tidak dapat dilakukan secara sembarang dan sewenang-wenang sehingga dapat "memerkosa" teks, tetapi tetap harus dibawah koridor penafsiran yang berlaku. Dalam proses takwil (interpretasi secara rasional kontekstual), misalnya, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan-ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memerhatikan aturan-aturan bahasa, keterkaitan antar-teks, dan keterkaitan teks dengan konteks. Selain itu, tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.[590]

Proses penalaran dengan mendasarkan diri pada teks seperti itu dikenal dengan istilah *bayânî*, sedangkan penalaran dengan mendasarkan diri pada realitas empirik disebut *tajrîbî*. Sistem penalaran yang dikembangkan Ibn Rusyd tidak hanya mengandalkan rasio semata, tetapi juga mengaitkan diri dengan teks suci dan realitas empirik. Teks suci tidak hanya dipahami secara rasional-kontekstual, dalam beberapa kasus bahkan tetap harus dipahami secara tekstual dan sesuai dengan gramatikal bahasa, sesuai dengan prinsip kerja *bayânî*. Tegasnya, Ibn Rusyd menggabungkan antara *burhânî*, *bayânî*, dan *tajrîbî*. Oleh karena itu, penulis mengistilahkan metode penalaran Ibn Rusyd tersebut dengan "*rasional bayânî*".

Perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan kedua tokoh tersebut jelas memberikan implikasi dan konsekuensi yang berbeda. Pada sub-bab ini, penulis akan melihat implikasi dan konsekuensi-konsekuensi logis dari pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd.

590. Ibn Rusyd, Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bain al-Syarî`ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 20.

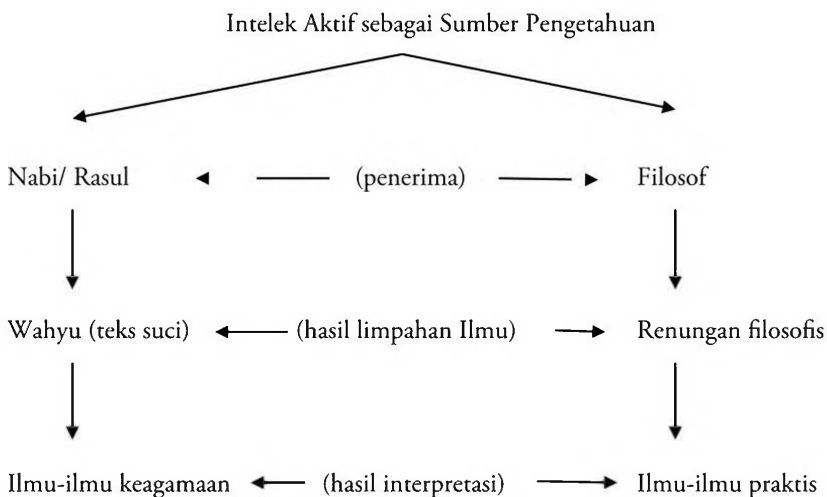
A. METODOLOGIS

Secara metodologis, Al-Farabi menempatkan Intelek Aktif sebagai sumber pengetahuan, baik keagamaan maupun filsafat. Menurutnya, agama maupun filsafat bukan berasal dari sumber yang berbeda, rasio ataupun realitas, melainkan dari sumber yang sama, yaitu Intelek Aktif, sesuatu yang bersifat metafisis dan spiritual. Intelek Aktif inilah yang menjadi sumber dan "menurunkan" pengetahuan, baik agama maupun filsafat. Untuk mencapainya dibutuhkan sarana-sarana tertentu. Al-Farabi membagi sarana-sarana yang dibutuhkan dalam tiga tingkatan: indra eksternal, indra internal, dan intelek. Ketiga sarana ini tidak terpisah, tetapi saling kait dan berjenjang, yang mana indra eksternal yang bersifat fisik dan terbatas menjadi dasar bagi pengembangan dan kerja operasional indra internal di atasnya yang tidak lagi bersifat fisik, dan indra internal sendiri kemudian juga menjadi dasar dan penunjang bagi intelek yang lebih luas dan metafisik. Selanjutnya, pengetahuan yang diperoleh harus divalidasi dengan tiga kriteria, yaitu keunggulan premis yang dijadikan dasar, kesesuaiannya dengan tujuan akhir dan kemungkinan untuk dapat direalisasikan dalam kehidupan.

Sementara itu, dalam pandangan Ibn Rusyd, ilmu-ilmu keagamaan berasal dari teks suci, sedangkan filsafat dan sains berasal dari realitas (empirik dan non-empirik). Meski sama-sama berasal dan tanda-tanda kebesaran (ayat-ayat) Tuhan, masing-masing teks suci dan realitas mempunyai karakteristik tersendiri. Sarana-sarana yang dibutuhkan untuk mengungkap rahasia-rahasia dalam dua sumber pengetahuan tersebut adalah indra eksternal, indra internal, dan intelek. Ketiga sarana ini saling kait dan berjenjang, tetapi tidak berpuncak pada intelek, melainkan pada indra internal. Dalam perspektif Ibn Rusyd, intelek bukan sesuatu yang utama dan sentral dalam pencapaian pengetahuan, melainkan hanya sebagai kesempurnaan diri manusia. Artinya, intelek lebih menunjukkan kualitas jiwa seseorang tetapi tidak berkaitan dengan validitas pengetahuan yang diraihnya. Selanjutnya, pengetahuan yang diperoleh dari proses tersebut kemudian divalidasi dengan dua kriteria, yaitu keunggulan premis yang dijadikan dasar penalaran atau pemikiran dan kesesuaiannya dengan tujuan akhir.

1. Sumber-Sumber Pengetahuan

Ketika Al-Farabi menyatakan bahwa sumber dari renungan filosofis yang diperoleh seorang filosof dan wahyu yang diterima seorang nabi adalah sama, yaitu Intelek Aktif, maka posisi seorang filosof berarti sama dengan seorang nabi atau rasul. Sebab, keduanya sama-sama menerima limpahan pengetahuan dari sumber yang satu, yaitu Intelek Aktif. Berikutnya, renungan filosofis yang diperoleh seorang filosof berarti juga tidak kalah nilainya dengan teks suci keagamaan atau wahyu sehingga ilmu-ilmu praktis yang "diturunkan" dari filsafat seperti psikologi, ekonomi, biologi, antropologi, dan seterusnya adalah sama nilainya dengan ilmu-ilmu keagamaan seperti fikih, teologi, tafsir, dan lainnya yang dikembangkan dari hasil interpretasi terhadap teks suci (wahyu).

Bagan 19
Konsekuensi Konsep Sumber Pengetahuan Al-Farabi

Pernyataan atau kesimpulan seperti itu tidak dapat dihindarkan dan pasti akan memunculkan reaksi-reaksi, terutama dari kalangan agamawan. Sebab, sejak zaman berkembangnya filsafat dalam Islam sampai masa Al-Ghazali (1058-

1111 M), bahkan sampai sekarang, ada penilaian oleh sebagian besar masyarakat Muslim bahwa ilmu-ilmu keagamaan lebih baik dan lebih utama daripada ilmu-ilmu non-agama yang diistilahkan dengan "ilmu umum". Ketika mendiskusikan tentang sumber-sumber pengetahuan dalam *Risâlah al-Laduniyah*, Al-Ghazali membagi ilmu dalam dua bagian: *`ulûm al-syar`iyah* (ilmu-ilmu keagamaan) dan *`ulûm al-`aqliyah* (ilmu-ilmu rasional). Al-Ghazali kemudian menempatkan ilmu keagamaan di atas ilmu-ilmu rasional dan menganggapnya lebih unggul karena ia didasarkan atas wahyu yang suci dari Tuhan, sedangkan ilmu rasional "hanya" didasarkan atas kekuatan nalar manusia yang terbatas.[591] Sampai saat ini, lepas dari klasifikasi yang dibuat Al-Ghazali, kita masih melihat pandangan seperti itu. Ini tampak jelas, misalnya, jika kita melihat pandangan kebanyakan masyarakat pesantren, yang mana mereka akan lebih mendahulukan dan mengutamakan mengaji kitab (ilmu agama) daripada sekolah atau belajar ilmu umum karena dianggap tidak berkaitan dengan agama. Hal yang sama juga dapat dilihat pada pergumulan di perguruan tinggi yang membuka fakultas agama dan umum, seperti UIN dan IAIN. Mereka lebih memerhatikan fakultas-fakultas agama seperti Syariah, Dakwah, Adab dan Ushuluddin daripada fakultas-fakultas umum lainnya.[592]

Al-Farabi sendiri tampaknya sadar tentang adanya respons yang muncul dari implikasi dan konsekuensi logis pemikirannya tersebut. Sehingga, dalam *Fushûsh al-Hikam,* ia menyatakan bahwa betapa pun agama tetap lebih unggul daripada filsafat berdasarkan dua alasan. Pertama, kualitas jiwa seorang nabi yang menerima wahyu masih lebih baik daripada seorang filosof. Kedua, nabi menerima wahyu dengan melibatkan segenap indra dan potensi jiwanya, sedangkan filosof hanya berdasarkan kekuatan inteleknya semata.[593]

---

591. Al-Ghazali, "Risâlah al-Laduniyah" dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 227-230.

592. Inilah antara lain yang menjadi problem utama lembaga-lembaga pendidikan Islam sehingga mereka sulit berkembang. Amin Abdullah, salah seorang tokoh yang sangat peduli dengan kondisi perguruan tinggi Islam, sering mengingatkan masalah ini dan menekankan pentingnya sikap keterbukaan dan saling "menyapa" di antara fakultas agama dan umum. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam paradigm Integrasi Interkoneksi* (Yogyakarta, Suka Pres, 2007), hlm. 13 dan seterusnya.

593. Al-Farabi, *Fushûsh al-Hikam* dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1989), hlm. 77.

Lepas dari respons dan "konflik" yang muncul, implikasi dan konsekuensi dari pemikiran Al-Farabi tersebut menarik untuk direnungkan. Sebab, pemikiran-pemikiran seperti itu sangat dibutuhkan untuk mendobrak kebekuan-kebekuan berpikir yang disebab oleh Arkoun (1928-2010 M) diistilahkan dengan "sakralisasi pemikiran-pemikiran keagamaan" (*taqdîs al-afkar al-dînî*).[594] Yaitu, adanya penilaian dan penempatan yang demikian sentral dan *fixed* pada ilmu-ilmu keagamaan sehingga mengalahkan posisi, peran, dan kebutuhan masyarakat Islam terhadap ilmu-ilmu yang lain. Padahal, kenyataannya, ilmu-ilmu umum, khususnya sains, sangat dibutuhkan masyarakat demi kemajuan keilmuan dan peradaban mereka.

Sementara itu, pemikiran Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan, yaitu teks suci dan realitas memberikan konsekuensi tersendiri. Pemikiran ini berarti dapat memisahkan antara teks suci yang menjadi sumber ilmu-ilmu keagamaan dan realitas empirik yang menjadi sumber ilmu-ilmu umum. Selanjutnya, ketika dua hal ini dianggap sebagai sesuatu yang berbeda dan "mandiri", maka pada titik tertentu dapat menggiring seseorang pada kesimpulan yang diistilahkan dengan "kebenaran ganda" (*double truth*). Yaitu, sikap pemikiran yang menyakini adanya kebenaran lain selain agama sehingga sesuatu hal dapat diterima secara menyakinkan meski secara normatif agama tidak dibenarkan.

Kenyataannya, dampak ini benar-benar pernah terjadi di Eropa pada abad-abad pertengahan seperti ditampilkan oleh Siger de Brabant (1240-1281 M). Saat itu, Brabant yang dikenal sebagai pengusung utama paham Averroisme (Rusydianisme) Eropa menyatakan tentang adanya kebenaran lain, yaitu sains, di luar kebenaran gereja (agama). Pernyataan tersebut kemudian melahirkan kecaman dan protes dari kalangan agamawan. Akibatnya, karya-karya Ibn Rusyd dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 M, karena dianggap sebagai penyebab terjadinya penyimpangan dan pemurtadan.[595]

---

594. M Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hasyim Saleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), hlm. 172

595. Majid Fakhry, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 116.

Lebih jauh, pemikiran epistemologi Ibn Rusyd ini pada tahap berikutnya dapat menggiring penganutnya pada legalitas munculnya paham sekular, sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang komplemen. Sekular atau sekularisme adalah suatu paham pemikiran yang memisahkan antara agama dan dunia, antara yang suci dan profan, atau paham yang mengajarkan bahwa sesuatu tidak perlu dikaitkan dengan ajaran agama.[596] Puncaknya, pemikiran ini bahkan dapat melahirkan sikap-sikap yang dianggap ateis atau paling tidak deistik. *Atheism* adalah paham atau pemikiran yang mengingkari keberadaan Tuhan, sedangkan *deism* adalah paham yang hanya mengakui Tuhan sebagai Pencipta, tetapi tidak campur tangan dalam pemfungsiannya, baik lewat wahyu atau mukjizat. Persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pasca-penciptaan, seperti perbedaan objektif antara benar dan salah, kekekalan jiwa, tugas dan kewajiban kehidupan sebagai pendukung kebenaran, dan seterusnya menjadi tanggung jawab manusia sendiri. Dalam kata lain, *deism* ingin menggantikan wahyu dengan cahaya akal. Oleh karena itu, *deism* berbeda dengan *theism* yang mengakui hubungan Tuhan dengan dunia, berbeda dengan *pantheism* yang meleburkan Tuhan di dalam alam, dan berbeda dengan *atheism* yang menyangkal keberadaan Tuhan.[597]

Pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd, khususnya konsepnya tentang fisika yang dipahami secara terpisah dari ajaran agamanya, yang dikembangkan tokoh-tokoh Barat seperti Roger Bacon (1214-1292 M) yang kemudian melahirkan empirisme, pada kenyataannya, telah menjelma menjadi paham sekuler di tangan tokoh-tokoh seperti Francis Bacon (1561-1626 M) dan Issac Newton (1642-1727 M), kemudian menjadi materialisme di tangan David Hume (1711-1776 M) atau dianggap ateis di tangan Charles Darwin (1809-1882 M). Paling halus menjadi paham deisme di tangan tokoh-tokoh seperti Leibniz (1646-1716 M).[598]

Akan tetapi, ketika konsep kesatuan dua sumber pengetahuan tersebut dipahami secara baik dan benar, maka hal itu akan dapat menggiring pada dipertemukannya dengan baik dua kutub yang selama ini sering dipertentangkan,

---

596. Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* hlm. 1015.
597. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 153
598. Microsoft Encarta Reference Library, 2004; Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 102.

yaitu antara agama dan filsafat, antara wahyu dan realitas. Sebab, seperti telah didiskusikan di depan, Ibn Rusyd percaya bahwa wahyu dan realitas berasal dari sumber yang sama, dan bahwa wahyu dan rasio akan membawa pada kebenaran akhir yang sama juga.

Berdasarkan pemahaman itu, maka pemikiran Ibn Rusyd dapat memberikan pemahaman baru terhadap pandangan teks suci pada alam. Pernyataan-pernyataan Al-Quran atau teks suci tentang alam dan fenomenanya tidak hanya dapat diterima secara imani seperti yang ada pada kebanyakan masyarakat atau diberikan makna simbolik dan metafisik seperti yang dilakukan Ibn Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti-bukti yang rasional dan empirik. Dalam contoh sederhana, mungkin, dapat diwujudkan pada sosok seorang agamawan yang taat dan menguasai ajaran-ajaran agamanya sekaligus seorang saintis yang mumpuni seperti tokoh-tokoh saintis yang ada dalam sejarah Islam Abad Pertengahan, tanpa mengalami persoalan kepribadian (*split personality*).[599] Oleh karena itu, "integrasi" dua sumber pengetahuan dalam sosok seorang ini, bukan sekadar dalam bentuk Quranisasi sains atau sainsisasi Al-Quran, melainkan benar-benar dalam bentuknya yang ideal, yaitu bentuk "integrasi" yang dilandasi oleh pemahaman ontologi dan epistemologi yang mapan. Menurut Osman Bakar (1946-), di sinilah dampak positif pemikiran Ibn Rusyd, yaitu bahwa ia dapat memberikan pemahaman lebih rasional dan dengan bukti-bukti empirik terhadap tafsiran-tafsiran simbolik atas alam yang diberikan para pemikir Neo-Platonis sebelumnya.[600]

Selain itu, konsep Ibn Rusyd di atas juga dapat membantu menyelesaikan perselisihan antara klaim-klaim filosofis dan teologis, tidak hanya dalam Islam, tetapi juga dalam Kristen dan Yahudi. Misalnya, soal penciptaan semesta, perbedaan antara kerja Tuhan dan manusia, konsep tentang baik dan buruk dan lainnya. Oleh karena itu, konsep-konsep Ibn Rusyd ini juga banyak diadopsi dan

599. Banyak ditemukan dalam sejarah perkembangan sains Islam, seorang saintis yang sekaligus agamawan, seorang sufi atau filosof. Bahkan, hampir semua tokoh saintis adalah sekaligus seorang sufi atau filosof, karena mereka tidak memisahkan antara sains dan agama. Kajian yang bagus tentang masalah ini, lihat dalam A al-Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

600. Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 165.

dikembangkan oleh para teolog Yahudi dan Kristen, seperti Maimonides (1135-1204 M), Albertus Magnus (1206-1280 M), dan Thomas Aquinas (1225-1274 M) untuk menyelesaikan persoalan mereka. Pengakuan yang jujur setidaknya menurut peneliti tentang implikasi dan konsekuensi positif dari pemikiran Ibn Rusyd di atas, saat ini, kiranya dapat dilihat pada tulisan Philip Clayton, Ketua *A Science and the Spiritual Quest Project* (SSQ), sebuah proyek yang berusaha mempertemukan antara sains, etika, agama, dan spiritual di Berkeley. Ia menulis sebagai berikut.

> "Ibn Rusyd (Averroes, 1126-1198), penganjur terbesar Aristotelianisme Muslim, mengupayakan sistesis terbesar antara tradisi filosofis Yunani dengan kepercayaan pada Tuhan Yang Esa. Sistemnya tidak hanya "memberi kepenuhan" pada pemikiran Yunani di mata kaum teis, tetapi juga memberi landasan pada periode Skolastik dalam tradisi teologi Kristen, yang telah menghasilkan karya teologi filosofis paling sistematis yang pernah saya kenal dalam tradisi saya (Kristen). Ajaran-ajaran Ibn Rusyd tentang penciptaan, yang memperlihatkan bagaimana Tuhan dapat menjadi Penyebab langsung keberadaan dunia, dan karena itu, Penciptanya, sangat dekat dengan gambaran yang diberikan Alkitab maupun Al-Quran mengenai penciptaan, daripada pendahulu-pendahulu Neo-Platonismenya".[601]

Berdasarkan uraian di atas, tampak perbedaan yang cukup tajam dari implikasi dan konsekuensi pemikiran Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Pemikiran Al-Farabi memberikan implikasi-implikasi pada tataran metafisik dan landasan ontologis, sedangkan pemikiran Ibn Rusyd memberikan dampak pada aspek "metode" dan "pemberian bukti-bukti". Peneliti tidak akan menambah tajam perbedaan yang ada, tetapi justru mengandaikan sebaliknya, yaitu jika kedua model pemikiran ini dapat disintesiskan, menurut peneliti, akan dapat dilahirkan sebuah sistem pemikiran dan keilmuan yang relatif lebih baik dan kokoh karena mempunyai landasan ontologis-metafisik yang mapan sekaligus didukung oleh "metode" dan "bukti-bukti ilmiah" yang kuat.

---

601. Philip Clayton, "Perceiving God in the Lowfullness of Nature", *makalah* yang disampaikan dalam acara International Conference on "Relegion and Science in the Post-Colonial World", di Program CRCS, UGM, Yogyakarta, tanggal 2-5 Januari 2003.

2. Sarana Penalaran

Bagian kedua yang didiskusikan di sini adalah soal peran rasio dan potensi-potensi psikologis lainnya yang berfungsi sebagai sarana atau alat utama proses penalaran. Dalam perspektif Al-Farabi, penempatan potensi-potensi intelek untuk meraih pengetahuan dari intelek aktif menyebabkan peran dan posisi akal atau rasio dalam proses penalaran dan keilmuan menjadi lemah. Ruang lingkup kerja akal hanya berputar pada wilayah-wilayah empirik, tidak sampai pada realitas metafisik. Dengan kata lain, dalam istilah Kant, hanya ada pada wilayah fenomena, tetapi tidak menjangkau wilayah nomena. Ini memang menjadi salah satu sorotan Ibn Rusyd ketika mengomentari pemikiran Al-Farabi. Menurutnya, konsep Al-Farabi ini tidak sejalan dengan prinsip ajaran Al-Quran yang memerintahkan manusia untuk menggunakan akal secara maksimal. Jika kerja akal dibatasi pada wilayah tertentu dan tidak dapat menjangkau seluruh realitas, empirik maupun metafisik, maka tidak ada gunanya perintah seperti itu.[602]

Meski demikian, hal itu bukan berarti bahwa Al-Farabi mengabaikan potensi dan peran-peran yang dapat dimainkan oleh unsur-unsur lain dari psikologis manusia. Sebaliknya, Al-Farabi justru mengembangkan dan memberikan porsi lebih besar pada potensi-potensi tersebut. Dalam perspektif Al-Farabi, rasio bukan yang utama dan satu-satunya dari potensi-potensi manusia. Ada 6 potensi psikologis yang diidentifikasi Al-Farabi, yaitu (1) daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al-quwwah al-wahmiyah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-ḫâfizhah*), (4) daya rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), (5) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*),[603] dan (6) intelek (*al-`aql al-kullî*). Dibanding daya imajinasi dan intelek, rasio adalah potensi yang paling lemah karena hanya bekerja berdasarkan data empirik sehingga tidak dapat menjangkau yang non-empirik. Oleh karena itu, Al-Farabi kemudian berpaling kepada intelek yang dinilai dapat menjangkau wilayah-wilayah yang tidak tergapai oleh kekuatan rasio.

---

602. Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, ed. Sulaiman Dunya, I (Mesir: Dar al-Maarif, t.th.), hlm. 295-302.
603. Al-Farabi, "Fushûsh al-Ḫikam" dalam Friedrich Dieterici, *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 74. Selanjutnya disebut *Fushûsh al-Ḫikam*.

Dalam perspektif psikologi kontemporer, pemikiran Al-Farabi tersebut sesungguhnya dapat dipahami dan dibandingkan dengan konsep IQ, EQ, dan SQ yang berkembang akhir-akhir ini. IQ (*Intellegence Quotient*) adalah kecerdasan rasional yang digunakan untuk memecahkan problem-problem logika dan strategis. Kecerdasan model IQ ini pertama kali diperkenalkan oleh William Stern (1871-1938 M), seorang psikolog Jerman pada 1912 dan sampai saat ini biasanya digunakan untuk mengukur kecerdasan seseorang. Menurut teori ini, semakin tinggi IQ seseorang semakin tinggi pula kecerdasannya.[604] Akan tetapi, IQ ternyata bukan satu-satunya dan yang utama dari kecerdasan yang dimiliki manusia. Menurut penelitian Daniel Goleman, berdasarkan penelitian banyak neorolog dan psikolog, ada kecerdasan lain yang justru lebih berpengaruh pada kepribadian dan kesuksesan hidup, yaitu kecerdasan emosi atau *Emotional Quotient* (EQ). EQ yang dikenalkan Goleman tahun 1995 ini adalah kecerdasan yang memberi kesadaran tentang perasaan milik diri sendiri dan perasaan milik orang lain. EQ memberi kita rasa empati, cinta, motivasi, dan kemampuan menanggapi kesedihan atau kegembiraan secara tepat. Menurut Goleman, EQ merupakan persyaratan dasar untuk dapat menggunakan IQ secara efektif dan EQ ini mempunyai peran yang lebih bagi kesuksesan hidup seseorang daripada IQ yang hanya menyumbangkan sekitar 20%.[605]

Akan tetapi, IQ maupun EQ secara terpisah maupun bersama ternyata belum cukup untuk menjelaskan keseluruhan kompleksitas kecerdasan manusia dan kekayaan jiwa serta imajinasinya. Maksudnya, masih ada jenis kecerdasan lain yang tidak dapat dijelaskan oleh IQ dan EQ. Yaitu, kecerdasan spiritual atau *Spritual Quotient* (SQ) yang diperkenalkan oleh Danah Zohar pada 2000. SQ ini adalah bentuk kecerdasan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Dalam uraian Sinetar, SQ dipahami sebagai kecerdasan yang mendapat inspirasi, dorongan, dan efektivitas yang terinspirasi, *theisness* atau penghayatan ketuhanan yang kita semua menjadi bagian.[606] Menurut

604. "The IQ Test", dalam Microsoft Encarta Reference Library, 2004.
605. Daniel Goleman, *Emotional Intellegence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 44
606. Sinetar, *Spiritual Intellegence* (New York: Orbis Books, 2000), hlm. 17.

Zohar, SQ yang bekerja berdasarkan atas sistem saraf otak ketiga, yakni osilasi saraf sinkron yang menyatukan data di seluruh bagian otak menawarkan proses ketiga yang aktif. Proses ini mengintegrasikan dan berpotensi mengubah materi yang timbul dari dua proses lainnya. SQ memfasilitasi dialog antara akal dan emosi, antara IQ dan EQ, antara pikiran dan tubuh.[607]

Dengan ditemukannya konsep SQ ini, secara psikologis, mau tidak mau, mengharuskan adanya pengembangan model psikologi baru tentang diri dan kepribadian manusia. Sebab, selama ini, konsep psikologi tentang manusia hanya dipolakan dalam dua lapisan: kepribadian lahiriah yang sadar dan rasional, dan kepribadian batin yang berada dalam tak-sadar, yang bekerja secara asosiatif dan bersifat motivatif serta neurosis. Kecerdasan spiritual memperkenalkan lapisan ketiga, yaitu inti pusat yang bersifat unitif, merangkum semuanya.[608]

Berikut ditampilkan perbandingan di antara ketiga bentuk kecerdasan: IQ EQ dan SQ.

Bagan 20
Perbandingan Tiga Jenis Kecerdasan[609]

No	ASPEK	IQ	ES	SQ
1	Struktur	Jalur saraf	Jaringan saraf	Osilasi 40 Hz
2	Cara Berpikir	Serial	Asosiatif	Unitif
3	Tipe Berpikir	Tipe Berpikir	Emosional	Spiritual
4	Sifat	Otomatis, kaku	Fleksibel	Dapat berubah
5	Kelebihan/Kekurangan	Akurat, dapat dipercaya	Tidak akurat	Sangat akurat
6	Dasar Filosofis	Newtonian	Humanisme	Filosofi ketimuran berkesadaran
7	Proses Belajar	Tidak bisa belajar	Dapat belajar	Dapat belajar
8	Proses Psikologi	Prapersonal	Personal	Transpersonal

Dilihat dari perspektif kecerdasan-kecerdasan psikologis tersebut, maka konsep daya imajinasi dan intelek yang dikembangkan Al-Farabi berarti telah mencapai tingkat kecerdasan emosi dan spiritual. Dua bentuk kecerdasan yang dinilai lebih luas dan lebih jauh daripada kecerdasan rasional. Konsep intelek yang ditunjukkan Al-Farabi merangkum semua data yang diperoleh lewat kecerdasan

607. Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 4-5.
608. *Ibid.*, hlm. 7.
609. Taufiq Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ antara Neorosains dan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 136.

dan analisis rasional maupun emosional sehingga mampu menjangkau implikasi-implikasi teoretis dan metafisik yang tidak tergapai oleh analisis rasional belaka.

Sementara itu, peran akal dalam proses penalaran Ibn Rusyd, di sisi lain menjadi sangat luas dan vital. Pada tingkat tertentu, akal bahkan mempunyai kekuasaan untuk menentukan makna sesuatu dan "memaksa" teks suci untuk menyesuaikan diri dengannya. Konsep takwil yang dikemukakan Ibn Rusyd dapat dianggap mengindikasikan ke arah itu. Seperti yang disampaikan pada bab III, Ibn Rusyd menyatakan bahwa apa pun teks yang secara lahir bertentangan dengan hasil yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhânî*) akal, maka ia menjadi terbuka untuk ditakwilkan.[610]

Akan tetapi, hal itu bukan berarti peran akal dalam penalaran Ibn Rusyd menjadi tidak terbatas dan liar. Ibn Rusyd tampaknya tidak menghendaki hal tersebut. Oleh karena itu, dalam soal takwil misalnya, Ibn Rusyd memberikan aturan yang cukup ketat, (1) takwil hanya dilakukan atas apa yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhânî*), tetapi menyalahi makna tekstual syariat, (2) proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memerhatikan aturan-aturan bahasa, keterkaitan antar teks dan keterkaitan antara teks dengan konteks, (3) tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.[611]

Berdasarkan ketentuan-ketentuan tersebut, rasionalitas Ibn Rusyd berarti berbeda dan tidak dapat disamakan dengan, misalnya, pemikiran rasionalis yang dikembangkan Yahya ibn Ishaq Al-Rawandi (827-911 M) dan Ibn Zakaria Al-Razi (865-925 M), dua tokoh sebelumnya. Kedua tokoh ini, begitu mengagumi kekuatan akal, sampai berani menolak kenabian. Menurut Al-Rawandi, prinsip-prinsip kenabian tidak sejalan dengan akal sehat karena apa yang disampaikan para nabi telah dapat dicapai oleh akal; akal telah mampu mencapai apa yang benar dan salah, yang baik dan buruk, dan seterusnya.[612] Sementara itu, menurut Al-Razi, kenabian tertolak dengan tiga alasan; (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak. Dengan rasio manusia

610. Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, hlm. 19.
611. *Ibid.*, hlm. 20.
612. Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al-Maarif, t.th.), hlm. 85.

telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik sehingga tidak ada perlunya lagi seorang nabi. (2) Tidak ada alasan yang membenarkan bahwa orang tertentu berhak membimbing yang lain karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar mereka berbicara atas nama Tuhan yang satu, mestinya tidak ada perbedaan di antara mereka.[613]

Akan tetapi, dalam perspektif psikologi kontemporer, khususnya dalam konsep IQ, EQ, dan SQ, sikap Ibn Rusyd yang kurang memberikan peran aktif pada intelek bahkan menempatkannya di bawah kendali rasio, secara tidak langsung, berarti telah memperkecil potensi manusia dan kemanusiaan. Sebab, pada kenyataannya, manusia tidak hanya bermodalkan rasio. Ada potensi lain yang tidak kalah pentingnya daripada rasio, yaitu emosi dan spiritual. Kemampuan dan fungsi yang dapat dimainkan kedua jenis kecerdasan ini bahkan lebih luas dan mendalam dibanding rasio yang dalam penelitian Goleman hanya menyumbang sekitar 20% bagi kesuksesan hidup manusia.[614]

Selain itu, sikap tersebut juga dinilai tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik), tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Menurut Husein Nasr, lompatan-lompatan besar keilmuan yang dicapai ilmuwan Muslim Abad Pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Bersifat *step by step,* bukan dengan lompatan. Oleh karena itu, lompatan-lompatan pemikiran tersebut pasti karena adanya campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam kehidupan sehari-hari, tidak sedikit pemahaman yang kita miliki datang secara langsung, tiba-tiba, secara intuitif.[615]

Dalam perspektif neorologi (ilmu anatomi dan sistem saraf otak), sistem kecerdasan rasional (IQ) ternyata menempati belahan otak yang berbeda dengan sistem kecerdasan spiritual (SQ). Menurut Carl Erward Sagan (1934-1996 M),

---

613. *Ibid.*, hlm. 91.
614. Goleman, *Emotional Intellegence*, hlm. 44
615. Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986),

sistem berpikir rasional bekerja pada belahan otak sebelah kiri yang memproses informasi secara berurutan dan bekerja secara seri, sedangkan sistem berpikir spiritual bekerja pada belahan otak sebelah kanan yang memproses informasi secara serempak dan bekerja secara pararel. Sagan, seperti dikutip Osman Bakar, menulis sebagai berikut:

> "Otak sebelah kiri memproses informasi secara berurutan, otak sebelah kanan bekerja secara serempak, mengakses beberapa input sekaligus. Belahan otak kiri bekerja secara seri; otak kanan bekerja secara pararel. Otak kiri bekerja seperti komputer digital; sedangkan otak kanan seperti komputer analog".[616]

Berdasarkan hal, maka penalaran logis yang dikembangkan Ibn Rusyd berarti lebih banyak menggunakan otak kiri, sedangkan model penalaran intuitif yang ditonjolkan Al-Farabi lebih condong kepada otak kanan. Otak kiri berperan untuk menerima data-data dari luar yang masuk lewat indra kemudian mengolahnya secara logis analitis, sedangkan otak kanan memahami informasi-informasi yang masuk pada otak kiri dan mengembangkannya secara intuitif. Oleh karena itu, otak kiri lebih banyak berpikir secara konkret dan linear sebagaimana yang tampak dalam konsep pengetahuan Ibn Rusyd yang mendasarkan pada data empirik, sedangkan otak kanan lebih berpikir holistik imajinatif seperti yang ditunjukkan pada model pengetahuan Al-Farabi yang mengaitkan diri dengan realitas metafisik.

Lebih lanjut, jika posisi Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas dikaitkan dengan paradigma modernis-postmodern, maka sistem pemikiran rasional Ibn Rusyd adalah suatu yang biasa dipakai dalam tradisi kaum modernis, sedangkan pola pemikiran Al-Farabi adalah sesuatu yang digunakan dalam tradisi kaum posmo. David Ray Griffin secara jelas menulis sebagai berikut:

> "Dalam hal memperdalam bahasa simbolik spiritual dalam wacana publik, kaum modernis sering menjumpai kesulitan. Kesulitan ini datang dari kenyataan bahwa mereka mengabdikan dirinya pada rasionalisme. Kaum modernis merancang dan membuat strategi melulu dengan menggunakan belahan otak kiri. Hal

616. Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, hlm. 46.

semacam ini memang penting, tetapi bukan segalanya dan juga bukan cara Roh (spiritual) bekerja".[617]

Di bawah ini ditampilkan secara lebih rinci perbedaan tata kerja otak kanan yang bersifat spiritual sesuai dengan sistem penalaran yang dikembangkan Al-Farabi dan otak kiri yang rasional sesuai dengan sistem penalaran Ibn Rusyd. Perbedaan tata kerja otak ini didasarkan atas hasil penelitian Riger Wolcott Sperry (1913-1994 M), tokoh neorologi yang mendapatkan hadiah Nobel tahun 1981.[618]

Bagan 21
Tata Kerja Otak Versi Roger W. Sperry

No	Belahan Otak	Otak Kiri (Penalaran Ibn Rusyd)	Otak Kanan (Penalaran Al-Farabi)
1	Pikiran	Linier, analitis, konkret	Holistik, abstrak, ideal
2	Gaya Berpikir	Rasional, logis	Intuitif, kreatif
3	Peran	Menerima data dari luar yang masuk lewat indra	Mengolah dan memahami informasi yang masuk pada otak kiri
4	Kemampuan memutuskan	Introspeksi, berfokus pada "pohon"	*Low sense of self*, berfokus pada "hutan"
5	Kekhususan fungsi	Membaca, menulis, dan aritmatika	Musik, imajinasi, *gestalt recognition*
6	Waktu	Sekuensial, terukur	*Live time*, tidak berwaktu
7	Orientasi spasial	Kurang bagus	Bagus sekali, terutama untuk ruang
8	Aspek psikoanalitik	Ego, sadar, superego	Id, asosiasi bebas
9	Tipe ideal	Aristoteles (384-322 SM), Karl Marx (1818-1883 M), Sigmund Freud (1856-1939 M)	Plato (424-348 SM), Friedrich Nietzche (1844-1900 M), Carl Gustav Jung (1875-1961 M)

B. PEMIKIRAN

Pendekatan epistemologi yang berbeda menghasilkan tipe pemikiran yang berbeda pula. Pada sub-bagian ini kita akan melihat bentuk-bentuk pemikiran yang muncul sebagai konsekuensi-konsekuensi logis dari model epistemologi yang dikembangkan Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Tentu pemikiran mereka tetap

617. David Ray Griffin, *Visi-Visi Postmodern, Spiritualitas dan Masyarakat*, terj. Gunawan Admiranto (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 75.
618. Taufiq Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ*, hlm. 132-133.

harus dikaitkan dengan konteks zamannya yang berbeda dengan pemikiran yang ada sekarang. Sebab, dalam perspektif saat ini, apa yang disampaikan kedua tokoh boleh jadi telah kadaluwarsa (*out of date*), atau bahkan batal. Teori gerak Ibn Rusyd, misalnya. Teori ini telah terpatahkan oleh teori fisika modern. Galileo Galilei (1564-1642 M) dan terutama Issac Newton (1642-1727 M) lewat teori mekaniknya menyatakan bahwa pada prinsipnya benda-benda tidak bersifat diam sehingga membutuhkan daya penggerak seperti yang dipikirkan Ibn Rusyd, melainkan bergerak lurus dengan kecepatan tetap. Diam dan gerak adalah hal yang relatif. Gaya bukanlah penyebab gerak, melainkan penyebab perubahan percepatan, berupa percepatan, perlambatan, atau pembelokan. Gaya ini sesungguhnya telah ada pada benda-benda itu sendiri sehingga tidak perlu dicari dari luar semesta. Artinya, setiap benda memengaruhi gerak benda-benda lain dalam bentuk gaya-gaya mekanik. Konsekuensinya, ketika gerak dan diam diketahui sebagai sesuatu yang relatif dan gaya bukan sebagai penyebab gerak, melainkan hanya pengubah gerakan, maka berarti tidak diperlukan lagi rantai-rantai yang berujung pada Penggerak Pertama sebagaimana digagas Ibn Rusyd. Artinya, Tuhan tidak lagi diperlukan untuk menjelaskan semua gerak benda-benda semesta. Gerak benda-benda tidak membutuhkan penggerak non-material yang disebut sebagai intelek atau malaikat untuk mengarahkan geraknya. Begitu juga tidak dibutuhkan sebuah *Causa Prima* yang menggerakan intelek-intelek tersebut.[619] Dengan bukti-bukti terbaru ini, teori gerak Ibn Rusyd tidak menambah keimanan sebagaimana yang diharapkan, melainkan justru menggiring pada kekufuran.

Meski demikian, prinsip-prinsip dan pertimbangan-pertimbangan logis yang digunakannya masih dapat dan tetap urgen untuk dikaji sampai saat ini, sehingga analisis terhadap pemikiran kedua tokoh tersebut masih tetap relevan. Penyataan ini tentu bukan untuk memaksakan diri, melainkan memang sebuah "kebutuhan". Oleh karena itu, Philip Clayton bahkan mengajak tiga agama besar: Islam, Kristen dan Yahudi, untuk menengok kembali tradisi intelektual besar abad-abad pertengahan, khususnya Ibn Sina (980-1037 M) dan Ibn Rusyd,

619. Armahedi Mahzar, "Pengantar", dalam Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. xvii-xviii.

demi membangun kesadaran spiritual sains di masa depan, dengan analitis kritis tentunya. Dia menulis sebagai berikut:

> "Nah, dalam kerangka perkembangan-perkembangan di atas (gerakan spiritualitas sains), khususnya menjadi penting adanya kesadaran bahwa ketiga tradisi keimanan kita (Islam, Kristen dan Yahudi) memiliki akar-akar bersama dalam tradisi intelektual besar Abad Pertengahan. Tentu, orang tidak dapat begitu saja mengambil alih dan meletakkan Ibn Sina atau Ibn Rusyd tanpa komentar kritis dalam dunia kontemporer; pemikiran mereka perlu diperbarui dan dijadikan konsisten dengan sains yang sudah berkembang sesudah masa hidup mereka. Akan tetapi, wawasan metafisik mereka yang mendalam merupakan undangan yang sangat luar biasa bagi para pemikir sistemik dewasa ini".[620]

1). Basis Keilmuan

Sebagaimana dijelaskan, Al-Farabi mendasarkan konsep pengetahuannya pada intelek aktif yang bersifat metafisik, sedangkan Ibn Rusyd mendasarkan pada realitas, khususnya realitas fisik, di samping wahyu. Secara metodologis, kita telah mendiskusikan konsekuensi-konsekuensi logis dari pemilihan masing-masing sumber pengetahuan tersebut. Pada aspek pemikiran, implikasi dan konsekuensi langsung dari basis keilmuan Al-Farabi adalah ditempatkannya pemikiran metafisika sebagai dasar dan kerangka untuk membangun gagasan-gagasannya yang lain. Hal ini tampak, misalnya, pada konsepnya tentang Negara Utama (*al-Madînah al-Fâdhilah*). Konsep yang dikembangkan dari buku *The Republic* karya Plato ini tidak dibangun berdasarkan kenyataan masyarakat, kebudayaan, dan hubungan sosial secara riil, tetapi dari gagasannya tentang emanasi yang bersifat metafisik. Oleh karena itu, buku ini tidak berbicara tentang konsep politik, kebudayaan dan tatanan masyarakat, tetapi tentang "berbagai ide" negara utama sehingga bukunya diberi judul *Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (Ide-ade Masyarakat Negara Utama).

Oleh karena itu, menurut Al-Jabiri, konsep negara utama dalam buku tersebut tidak dapat dipahami dan dilepaskan dari kerangka atau sistem berpikir metafisik

620. Philip Clayton, "Perceiving God in the Lowfullness of Nature", makalah yang disampaikan dalam acara International Conference on "Relegion and Science in the Post-Colonial World", di Program CRCS, UGM, Yogyakarta, tanggal 2-5 Januari 2003.

Al-Farabi di atas, khususnya emanasi.[621] Kenyataannya, Al-Farabi sendiri memang memulai bukunya dengan ajaran emanasi. Doktrin ini menyatakan bahwa seluruh realitas yang ada ini, spiritual maupun material, muncul dari Yang Pertama atau Sebab Pertama lewat pancaran (*faidh*) seperti seberkas sinar keluar dari matahari atau panas muncul dari api. Pancaran atau emanasi ini memunculkan wujud-wujud secara berurutan dan berjenjang, mulai dari wujud-wujud metafisik sampai pada wujud-wujud empirik. Wujud-wujud yang keluar lebih dahulu dan lebih dekat dengan Sebab Pertama dianggap lebih mulia dibanding wujud-wujud lain yang baru muncul kemudian. Begitu seterusnya, semakin jauh dari Sebab Pertama berarti semakin rendah nilai dan posisinya.[622]

Negara utama atau negara ideal, menurut Al-Farabi adalah negara yang masyarakatnya terstruktur dan mempunyai gagasan ideal seperti struktur alam semesta yang dipahami lewat teori emanasi di atas. Tatanan masyarakat akan menjadi tidak ideal atau tidak utama jika tidak menerapkan dan tidak terstuktur seperti tatanan alam semesta.[623] Sebab itulah, dalam kriteria pemimpin tertinggi negara, misalnya, Al-Farabi mempersyaratkan harus mempunyai kelebihan-kelebihan yang diperlukan, baik fisik, spiritual maupun intelektual. Bahkan, ia harus sosok yang paling sempurna dalam aspek-aspek tersebut. Sebab, tidak ubahnya Tuhan Yang Mahasempurna yang mengendalikan semesta, begitu juga posisi pemimpin tertinggi Negara. Ia berkewajiban dan harus mampu untuk membimbing rakyatnya kepada tujuan tertinggi, yaitu kebahagiaan.[624]

---

621. Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, terj. Zamzam Afandi (Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003), hlm. 250.
622. Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadhilah*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 96; Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah* (Beirut: Maktabah al-Kathulikiyah, 1964), hlm. 55. Berkaitan dengan masalah mengapa Sebab Pertama harus beremanasi atau mewujudkan wujud-wujud lain, ada sebuah hadis qudsi yang menyatakan bahwa hal itu dilakukan agar keindahan dan kemulian-Nya bisa dilihat. Keindahan-Nya akan "tanpa arti" tanpa adanya wujud lain yang menyaksikan-Nya. *'Kuntu kanzan makhfiyyan fa ahbabtu 'an u'rafa fa khalaqtu al-khalq likay u'rafa'* (Aku adalah Perbendaraan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk agar Aku dapat dikenali)
Akan tetapi, Al-Farabi sendiri menyatakan bahwa emanasi tersebut memang begitulah adanya tanpa ada tujuan-tujuan pribadi dari Tuhan, seperti demi kehormatan, kenikmatan, atau kesempurnaan karena Tuhan adalah Maha Segalanya atas Dirinya sendiri. Ia tidak butuh yang lain. Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 56.
623. Bandingkan dengan al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, hlm. 250.
624. Al-Farabi, *Mabâdi'*, hlm. 242.

Sementara itu, implikasi dan konsekuensi langsung dari basis keilmuan Ibn Rusyd adalah ditempatkannya realitas empirik sebagai pijakan untuk menganalisis dan mengaitkan sebuah wacana dengan objek material. Ini tampak pada metode analisis yang diberikan Ibn Rusyd ketika memberi komentar atas buku *The Republic* karya Plato yang juga dikembangkan oleh Al-Farabi sebelumnya. Gagasan Plato dalam karya ini tidak dianalisis berdasarkan renungan dan teori-teori metafisik, sebagaimana Al-Farabi, melainkan dikaji berdasarkan prinsip-prinsip penalaran empirik Aristoteles, yaitu prinsip-prinsip kausalitas atau hubungan sebab-akibat yang terdiri atas empat sebab: material, formal, efisien, dan final. Berkaitan dengan masalah politik ini, sebab-sebab material adalah mendiskusikan materi yang menjadi objek kekuasaan (masyarakat, hubungan social, dan lainnya); sebab formal mengacu pada bentuk kekuasaan yang dijalankan, bersifat kolektif, individu, kelompok kapitalis, dan lainnya; sebab efisien membicarakan cara-cara yang dilakukan untuk memperoleh kekuasaan, apakah dengan pemaksaan, demokrasi atau warisan; sedangkan sebab final mengkritisi tujuan-tujuan yang ingin dicapai, apakah untuk kejayaan, kesenangan, kekayaan, dan seterusnya. Empat prinsip sebab-akibat tersebut kemudian dikaitkan dengan apa yang terjadi di masyarakatnya, yaitu masyarakat Islam Andalus, dalam hal ini Dinasti Murabithun (1040-1147 M) dan Muwahhidun (1121-1269 M).[625]

Menurut Ibn Rusyd, kajian seperti yang digunakan untuk menganalisis buku *The Republic* Plato (424-348 SM) itulah yang bersifat "ilmiah" atau *burhanî*. Yaitu, kajian yang tidak hanya berpijak pada kebenaran logika semata, tetapi juga pada kebenaran "material" yang didasarkan atas penelitian induktif, pengamatan dan bersifat empirik. Jika dikaitkan dengan politik, ia adalah preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial-politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau berbagai fenomena yang dipelajari.[626] Oleh karena itu pula, buku *The Republic* Plato tersebut oleh Ibn Rusyd tidak dianalisis berdasarkan masyarakat Yunani pada era Plato, tetapi berdasarkan atas kenyataan masyarakat Islam saat itu. Beberapa bagian dari buku yang dianggap tidak "ilmiah" (tidak ada kesesuaiannya dengan

625. Ibn Rusyd, *Averroes on Plato's Republic*, terj dan Pengantar Ralph Lerner (London: Cornell University, 1974).
626. *Ibid.*, hlm. 248. Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, hlm. 248.

realitas sosial Arab) tidak diberi komentar atau ditinggalkan. Misalnya, bahasan Plato tentang keyakinan Yunani yang dianggap tidak sesuai dengan akidah Islam.[627] Berdasarkan pembacaannya yang empirik ini, Ibn Rusyd berhasil "membumikan" wacana politik Plato yang ideal. Bersamaan dengan itu, secara politis, ia dapat memberi masukan dan kritik yang tajam kepada pemerintah.[628]

Konsep ilmiah atau *burhanî* Ibn Rusyd yang empirik tersebut berseberangan dengan Al-Farabi. Menurut Al-Farabi, sesuai dengan basis keilmuannya yang metafisis, ilmiah adalah jika premis-premis berpikir yang digunakannya bersifat niscaya dan pasti. Premis niscaya dan pasti sendiri dapat diperoleh lewat dua cara, (1) pemahaman secara aksiomatik dari intelek aktif, (2) hasil penelitian induktif. Akan tetapi, yang dimaksud induktif di sini tidak seperti yang biasa dipahami yang mendasarkan diri pada objek-objek partikular empirik, tetapi universal metafisik. Al-Farabi menyatakan bahwa penelitian induktif yang dapat menghasilkan premis niscaya dan tetap harus didasarkan atas objek-objek tetap. Objek-objek yang dimaksud tidak dapat diperoleh dari objek partikular empirik, tetapi pada objek-objek tetap yang bersifat metafisik.[629] Oleh karena itu, Al-Farabi tidak mengembangkan buku *The Republic* Plato berdasarkan realitas empirik masyarakat Arab sebagaimana Ibn Rusyd, tetapi berdasarkan atas pemikiran dan pemahaman metafisiknya yang bersifat tetap.

Jika kita bandingkan model dan pendekatan Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas dalam memberi komentar atas buku yang sama, *The Republic* Plato, tampak jelas perbedaan dan posisi masing-masing. Al-Farabi dapat diposisikan sebagai seorang *leader* yang penuh dengan cita-cita dan imajinasi tentang ***bagaimana seharusnya*** sesuatu hal mesti dilakukan, sedangkan Ibn Rusyd dapat ditempatkan sebagai seorang analis yang penuh dengan data yang berbicara tentang ***bagaimana kenyataannya*** sesuatu itu terjadi di lapangan. Pihak pertama berbicara berdasarkan norma, ajaran, dan cita-cita yang hendak dicapai dan dikejar, yang kedua berbicara berdasarkan realitas, data, dan problem di lapangan yang harus

627. Ibn Rusyd, *Averroes on Plato's Republic*, hlm. 252

628. Menurut al-Jabiri, analisis empiric atas buku Plato inilah yang menggiring Ibn Rusyd pada pengasingan beberapa tahun menjelang wafatnya karena dianggap menyinggung kewibawaan pemerintah dan membahayakan keamanan politik negara. Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual*, hlm. 246.

629. Majid Fakhri, *Al-Farabi*, hlm. 67.

dievaluasi dan diperbaiki. Masing-masing tokoh mewakili kutub yang berbeda tetapi saling melengkapi dan membutuhkan, yang jika dapat dipertemukan dan disatukan akan menjadi kekuatan yang luar biasa.

Itu adalah konsekuensi lain dari masing-masing basis keilmuan. Lebih lanjut, basis-basis matafisis dan realitas empirik tersebut tidak hanya menjadi dasar dan kerangka berpikir, tetapi lebih dari itu juga menjadi perhatian utama dalam kajian utama pemikirannya. Model pemikiran yang menggunakan basis metafisis seperti yang dikembangkan Al-Farabi mendorong pengikutnya untuk lebih memerhatikan hal-hal yang bersifat substansial dan universal. Sebaliknya, model pemikiran yang berbasis realitas empirik seperti yang digunakan Ibn Rusyd akan mendorong penganutnya untuk lebih memerhatikan hal-hal yang bersifat riil, partikular, dan relasi-relasi yang terjadi di antaranya. Ini persis dengan analisis neurologi di depan, di mana Al-Farabi yang lebih memfungsikan otak kanan cenderung melihat "hutan" daripada "pohon", sedangkan Ibn Rusyd yang lebih mengoptimalkan otak kiri cenderung melihat "pohon" daripada "hutan".

Selanjutnya, hal-hal yang berada dalam wilayah metafisis ataupun empirik tersebut kemudian dijadikan sebagai media untuk menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Problem antara lain, misalnya, persoalan dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains. Menghadapi persoalan tersebut, Al-Farabi tidak melihat pada bagian ajaran formal atau eksoterik agama maupun filsafat, tetapi pada wilayah esoterik metafisiknya, yaitu sumbernya. Menurutnya, agama dan filsafat sama-sama berasal dari sumber yang satu, yaitu Intelek Aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Intelek aktif atau yang dalam teologi Islam disebut Jibril, adalah intelek yang berfungsi untuk mengaktualkan wujud-wujud potensial (*al-wujûd bi al-quwwah*) dan juga mengaktualkan intelek manusia sehingga dapat memahami wujud-wujud yang dimaksud. Pemahaman atas wujud yang teraktualkan tersebut, pada seorang nabi disebut wahyu, sedangkan pada seorang filosof disebut renungan filosofis.

Sebaliknya, Ibn Rusyd menyelesaikan problem dualisme agama dan filsafat tersebut tidak pada wilayah metafisik sebagaimana yang dilakukan Al-Farabi,

tetapi pada bagian-bagian yang bersifat empirik, yaitu relasi-relasi yang terjadi di antara keduanya dan peran-peran yang dapat dimainkannya. Menurutnya, wahyu dan rasio, agama dan filsafat, mempunyai tujuan yang sama, yaitu menemukan dan menyampaikan kebenaran. Menurut Ibn Rusyd, jika agama dan filsafat atau agama dan sains sama-sama bertujuan untuk menggali dan menyampaikan kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin menolak kebenaran yang lain, tetapi justru saling melengkapi. Dengan demikian, prinsip-prinsip filsafat dan sains tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syariat, dan ajaran syariat tidak mungkin menghalangi pemikiran rasional filosofis atau pengembangan sains. Kenyataannya, menurut Ibn Rusyd, tidak sedikit ajaran syariat (Al-Quran maupun Al-Sunnah) yang secara eksplisit justru memerintahkan manusia untuk menggunakan nalar dan mengembangkan sains.[630]

Di sisi lain, lepas dari metode dan pendekatan yang digunakan, upaya kedua tokoh untuk menjembatani masalah dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains, menunjukkan sikapnya yang integral dan usaha yang luar biasa. Sebab, dalam khazanah pemikiran Islam, tidak banyak tokoh yang mempunyai sikap seperti itu. Sebaliknya, mereka justru bersikap "ekslusif", memisahkan agama dan filsafat, atau agama dan sains, untuk kemudian memilih salah satunya. Apa yang dilakukan Al-Syafi`i, Al-Ghazali, Ibn Arabi, dan Al-Razi adalah bukti nyata akan hal itu. Al-Syafi`i memilih teks suci (agama) daripada rasio (filsafat) atau yang lain karena menilai bahwa agama (teks suci) adalah satu-satunya sumber kebenaran.[631] Al-Ghazali dan Ibn Arabi memilih intuisi (tasawuf) sebagai sumber pengetahuan karena menilainya lebih valid dari rasio (filsafat) dan indra (sains).[632] Sementara itu, Al-Razi memilih rasio (filsafat) karena rasio dengan sendirinya dinilai telah mampu menentukan kebenaran meski tanpa wahyu (agama).[633] Lebih dari itu, bahkan ada yang melarang integrasi seperti Abd Halim Mahmud (1910-1973 M), mantan Syaikh Al-Azhar. Menurutnya, seorang mukmin yang kuat imannya dan merasa dituntun agamanya, tidak mungkin merambah dunia filsafat. Sebab, filsafat adalah

630. *Ibid.*
631. Al-Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. A Syakir (Kairo: Bab al-Halabi, 1940), hlm. 20.
632. Al-Ghazali, "Al-Munqid min al-Dhalâl" dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 539; Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.), hlm. 38.
633. Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al-Islâmiyah*, hlm. 86.

hasil pemikiran manusia yang bersifat spekulatif (*zhanni*), berbeda dengan ajaran syariat yang pasti (*qath`î*). Lebih jauh, filsafat adalah awal dari pemberontakan terhadap agama (*al-tamarrud al-dînî*). Oleh karena itu, harmonisasi agama dan filsafat adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan.[634]

Peneliti tidak akan mendiskusikan dan menilai sikap-sikap eksklusif dan anti rasional filsafat di atas. Akan tetapi, tampaknya sikap-sikap seperti itulah yang kemudian menggiring orang untuk membatasi dan mengebiri potensi rasio yang selanjutnya berdampak pada kemunduran filsafat dan sains dalam Islam. Dalam sejarah pemikiran Islam, pengawasan dan sikap terhadap rasio dan filsafat seperti itu memang telah terjadi sejak awal dan masih tetap berlangsung sampai saat ini. Adanya larangan terhadap *tafsîr bi al-ra'y* oleh sebagian kalangan ulama,[635] atau penjatuhan hukum kufur terhadap pemikir yang berbeda pandangan seperti yang terjadi atas Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010 M) di Mesir atau Ulil Absar Abdalla di Indonesia adalah salah satu bukti nyata akan hal itu.[636]

b. Arah Penalaran

Basis keilmuan yang berbeda memberikan konsekuensi yang berbeda pula pada sistem penalaran yang dikembangkan. Pengembangan dan arah pemikiran orang yang mengikuti basis keilmuan Al-Farabi akan berbeda dengan arah dan pengembangan pemikiran orang yang mengikuti basis keilmuan Ibn Rusyd. Perbedaan arah dan pengembangan pemikiran inilah yang dimaksudkan dengan "arah penalaran".

Hal pertama yang dapat dilihat secara jelas tentang arah penalaran sistem berpikir Al-Farabi adalah bahwa ia berangkat dari realitas universal metafisik menuju kepada hal-hal yang bersifat partikular empirik. Hal ini tampak, misalnya, pada pemikiran Al-Farabi tentang hubungan antara Tuhan dan alam.[637] Dalam

634. Abd Halim Mahmud, *Al-Islâm wa al-`Aql* (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1998), hlm. 58-59.
635. Al-Dzahabi, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), hlm. 363.
636. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Tafkîr fî al-Zamân al-Takfîr Dzidh al-Jahl wa al-Zayyif wa al-Khurafa* (Kairo: al-Arabiyah, 1995). Di sini Nasr Hamid dijatuhi hukuman kufur oleh ulama Al-Azhar sehingga terpaksa harus pergi dari Mesir: karena pikiran-pikiran kritisnya dianggap menyalahi syariat. Sementara itu, Ulil Absar Abdalla menerima nasib yang sama setelah tulisan-tulisannya di media massa dinilai menyimpang dari syariat.
637. Masalah hubungan antara Tuhan dan semesta adalah salah satu masalah yang ditinggalkan oleh Al-Kindi. Menurut Muhsin Mahdi, meski al-Kindi lebih dikenal sebagai penterjemah daripada filosof,

menjelaskan masalah ini, Al-Farabi memulai dari pemikiran metafisiknya yang terkenal, yaitu teori emanasi. Sebagaimana telah disinggung di depan, teori ini menyatakan bahwa semua realitas ini memancar keluar dari Yang Maha Esa dan Maha Ghaib. Tuhan sebagai Sebab Pertama memancarkan wujud pertama dan wujud pertama memancarkan wujud kedua, dan seterusnya sampai 12 tahapan. Realitas wujud yang muncul dari setiap tingkatan tersebut, semakin ke bawah semakin beragam dan empirik. Dengan demikian, dapat dijelaskan hubungan antara Tuhan Yang Mahatunggal dan Mahagaib dengan realitas semesta yang empirik dan plural.[638]

Sebaliknya, arah penalaran sistem berpikir Ibn Rusyd adalah berangkat dari realitas partikular empirik menuju realitas universal metafisik atau menurut istilah Hasan Hanafi "dari dialektika sejarah kepada konstruksi rasional".[639] Hal ini dapat dilihat pada pemikirannya tentang eksistensi Tuhan dalam proses penciptaan semesta. Ibn Rusyd menjelaskannya lewat teori gerak yang didasarkan atas konsep fisika saat itu. Teori tersebut menyatakan bahwa benda-benda ini tidak diam, tetapi bergerak. Namun, karena pada dasarnya benda-benda tersebut "mati", maka gerakan mereka berarti dilakukan oleh kekuatan lain. Kekuatan lain yang menggerakkan benda-benda juga digerakkan oleh yang lain. Begitu seterusnya sampai pada penggerak terakhir yang tidak bergerak dan itulah yang dimaksud sebagai Tuhan.[640]

Arah penalaran dari realitas empirik menuju universal metafisik Ibn Rusyd juga dapat dilihat pada pemikirannya tentang cara membuktikan adanya Tuhan. Di sini Ibn Rusyd menggunakan dua cara, yaitu dalil *`inâyah* dan *ikhtirâ`*. Dalil *ikhtirâ`* adalah dalil yang didasarkan atas pengamatan tentang kesesuaian antara tata kehidupan semesta dengan kebutuhan hidup manusia. Tampak bahwa tata kehidupan semesta ini, pergantian siang dan malam, matahari, bulan dan bintang, adanya binatang dan tumbuhan, semua sesuai dengan kebutuhan dan

tetapi ia mewariskan tiga persoalan filsafat yang tetap hidup sampai sekarang; (1) eksistensi Tuhan dan proses penciptaan semesta, bagaimana terjadinya?, (2) keabadian jiwa, bagaimana pembuktiannya, (3) pengetahuan Tuhan, apa bedanya dengan pengetahuan manusia. Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Pondasi Filsafat Islam" dalam *Jurnal al-Hikmah* (ed. 04 Februari 1992), hlm. 58.

638. Al-Farabi, *Mabâdi'*, Bab I Ajaran Emanasi.

639. Hasan Hanafi, *Islamologi* 2, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 175.

640. Ibn Rusyd, *Talkhîs Mâ Ba`d al-Thabi`ah*, (ed) Osman Amin (Mesir: Dar al-Kutub, 1958), hlm. 34.

kehidupan manusia. Kesesuaian tersebut tidak mungkin terjadi secara kebetulan karena tidak hanya terjadi beberapa kali saja, tetapi secara berulang-ulang sehingga pasti ada yang merencanakan secara detail, mengatur dan mewujudkannya demi kepentingan hidup manusia. Itulah Tuhan Yang Maha Penyayang. Sementara itu, dalil `*inâyah* adalah dalil yang didasarkan atas penelitian tentang keajegan hukum sebab akibat alam semesta. Intinya, keteraturan dan keajegan alam semesta ini tidak mungkin terjadi dengan sendirinya karena ia bersifat konstan dan terus-menerus sehingga pasti ada kekuatan lain yang mengatur dan menentukan. Itulah Allah Yang Maha Pengatur.[641]

Berkaitan dengan arah penalaran dari empirik menuju metafisik ini, Ibn Rusyd secara eksplisit menyatakan sebagai berikut.

> "Ilmu adalah pengenalan tentang sesuatu objek sesuai dengan hukum kausalitasnya, sedangkan hikmah adalah pengenalan tentang sesuatu objek sesuai dengan sebab-sebab metafisiknya. Pengingkaran terhadap hukum kausalitas, karena itu, adalah sesuatu yang sangat aneh dari watak dasar manusia. Selain itu, menafikan sebab-sebab eksplisit yang nyata akan meniadakan jalan untuk menetapkan sebab-sebab metafisik karena pengetahuan terhadap realitas metafisik hanya dapat diketahui lewat pengetahuan terhadap realitas fisik".[642]

Implikasi dan konsekuensi lain adalah bahwa sistem berpikir Al-Farabi akan mendorong seseorang untuk mendahulukan atau berangkat dari makna, substansi atau hakikat topik yang dibicarakan, baru kemudian dikembangkan kepada pemahaman secara lebih luas tentang bagian-bagiannya yang lain. Tegasnya, menurut istilah Hasan Hanafi, arah penalaran sistem pemikiran Al-Farabi adalah "berangkat dari makna atau pemikiran menuju kata-kata".[643] Masalah ini dapat dilihat, misalnya, dalam buku *Ihshâ' al-Ulûm* (Klasifikasi Ilmu Pengetahuan). Pada buku ini, pertama-tama Al-Farabi melakukan klasifikasi ilmu dalam beberapa bagian baru kemudian memfokuskan pada buku-buku yang menjelaskan bagian-bagian tersebut, bukan menunjukkan buku-buku baru

---

641. Ibn Rusyd, 'Kasyf `an al-Manâhij al-Adillah' dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 61-62.
642. *Ibid.*, hlm. 128-129.
643. Hasan Hanafi, *Islamologi* 2, hlm. 77.

ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, Al-Farabi tidak menaruh perhatian pada pribadi Aristoteles, Plato, atau para pemikir sebelumnya, tetapi pada kepakaran atau komitmennya pada keilmuan. Persoalan yang menjadi perhatian adalah keilmuannya bukan sosok pribadi orangnya. Sedemikian sehingga Al-Farabi dengan mudah dapat melihat titik temu dan mempertemukan berbagai bentuk pemikiran dari tokoh-tokoh yang sekilas tampak berseberangan, seperti antara Plato dan Aristoteles.[644]

Sebaliknya, sistem berpikir Ibn Rusyd justru lebih mendahulukan bagian-bagian partikular dan formal untuk kemudian menuju kepada sesuatu yang universal atau menurut istilah Hasan Hanafi, "berangkat dari bahasa menuju rasio teoretis".[645] Pemahaman ini, antara lain, menurut Hasan Hanafi, didasarkan atas kenyataan bahwa sebelum mengkaji sebuah objek filsafat, Ibn Rusyd terlebih dahulu memberikan data sejarah dan teori-teori di sekitar objek dengan tujuan untuk menjelaskan rangkaian historisnya, baru kemudian merekonstruksinya dengan paradigma baru yang komprehensif agar dapat digali dan diketahui konstruksi rasionalitasnya.[646] Sebab itulah, Ibn Rusyd pernah menyatakan bahwa suatu objek pertama-tama diketahui lewat definisinya yang menunjuk kepada esensi dan maknanya.[647]

Konsekuensi lebih lanjut dari sistem dan arah penalaran seperti itu adalah akan menggiring seseorang untuk lebih melihat pada sosok pribadi objek daripada pemikirannya, melihat pada tokoh atau penemunya daripada gagasan "makronya" sehingga yang tampak adalah perbedaan-perbedaannya di antara tokoh-tokoh yang lain. Pada Ibn Rusyd, hal itu dapat dicermati pada sikap dan apresiasinya yang luar biasa pada diri Aristoteles, yang buku-bukunya banyak dianotasi olehnya, sehingga diberi gelar sebagai "komentator Aristoteles". Ibn Rusyd tampak lebih melihat sosok pribadi dan ketokohan Aristoteles, kekhasan pemikirannya dan perbedaan-perbedaannya dengan pemikiran lain daripada gagasannya secara

---

644. Al-Farabi mempertemukan antara Plato dan Aristoteles pada substansi pemikirannya, bahwa keduanya saling melengkapi. Ia menulis buku yang mendiskusikan titik temu kedua tokoh Yunani tersebut dengan judul, *Kitâb al-Jam` Bain Ra'y al-Hakimain Aflathûn al-Ilâhî wa Aristhûthâlîs*. Lihat dalam Friederich Dietherici, *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), hlm. 1-33.

645. Hasan Hanafi, *Islamologi*, hlm. 175 dan 189.

646. *Ibid.*, hlm. 76.

647. Ibn Rusyd, *Talkhis Mâ Ba`d al-Thabî`ah*, hlm. 45.

"makro" sehingga tidak setuju dengan upaya Al-Farabi untuk mempertemukan pemikiran Aristoteles dengan Plato. Dalam perspektif neurologi di atas, sistem pemikiran Ibn Rusyd memang dikenal lebih melihat "pohon" daripada "hutan", kebalikan dari arah dan sistem pemikiran Al-Farabi sebelumnya.

Bagan 22
Implikasi Konsekuensi Pemikiran Epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd

NO	BAHASAN	UNSUR	AL-FARABI	IBN RUSYD
1	Metodologi	Sumber Pengetahuan	Ilmu agama maupun filsafat sama-sama bersumber pada Intelek Aktif. Konsekuensinya, posisi seorang filosof yang menerima limpahan pengetahuan dari Intelek Aktif menjadi sama dengan seorang nabi yang juga menerima pengetahuan dari sumber yang sama, sehingga ilmu praktis yang lahir dari hasil renungan filsafat juga sederajat dengan ilmu agama yang lahir dari teks suci.	Sumber pengetahuan terdiri atas teks suci (wahyu) dan realitas. Konsep ini dapat melahirkan paham *double truth* (kebenaran ganda) yang menyatakan bahwa ada kebenaran lain di luar agama atau sebaliknya. Di sisi lain, ketika dipahami secara bersamaan, dapat memberikan pemahaman baru tentang hubungan Al-Quran dan alam (sains), dan dapat memberikan bukti-bukti atas realitas metafisik.
		Sarana Penalaran	Sarana utama pencapaian pengetahuan adalah intelek. Pemberian porsi yang besar pada potensi Intelek ini telah menyebabkan peran rasio menjadi kurang. Penggunaan potensi intelek yang secara psikologis memakai otak kanan juga mendorong cara pandang yang bersifat makro dan holistik.	Sarana utama pencapaian pengetahuan ada rasio. Konsep ini cenderung mengabaikan potensi-potensi psikologis lainnya, khususnya Intelek dan emosi yang dalam perspektif psikologi kontemporer justru dianggap mempunyai peran dan potensi lebih besar daripada rasio. Penggunaan rasio yang secara psikologis memakai otak kiri mendorong cara pandang yang bersifat mikro dan partikular.

2	Pemikiran	Basis Keilmuan	Basis utama keilmuan adalah pemikiran metafisis. Basis ini menjadi perhatian utama sekaligus pijakan analisis. Sistem penalaran ini mendorong seseorang untuk lebih banyak berbicara tentang ide & gagasan seperti seorang konseptor.	Basis utama keilmuan adalah realitas empirik. Basis ini menjadi perhatian utama sekaligus pijakan analisis. Sistem berpikir ini mendorong seseorang untuk lebih banyak berbicara berdasarkan fakta dan data seperti seorang analis.
		Arah Penalaran	Arah penalaran yang terjadi adalah berangkat dari universal metafisik kepada partikular empirik, dari makna menuju bahasa, dan dari pemikiran kepada pengenalan sosok sang tokoh.	Arah penalaran yang berkembang adalah berangkat dari partikular empirik menuju kepada universal metafisik, dari kata-kata atau bahasa menuju kepada makna, dan dari sosok sang tokoh menuju kepada pemikiran dan ide-idenya.

C. EPISTEMOLOGI YANG PERLU DIKEMBANGKAN

Bagaimana model epistemologi yang perlu dikembangkan? Inilah yang harus menjadi renungan dan garapan setelah kajian atas epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Pada bagian ini akan disampaikan renungan atau gagasan awal untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Dalam perspektif epistemologi Islam, dikenal adanya empat model epistemologi, yaitu *bayânî, burhânî, irfânî*, dan *tajribî*. Seperti telah dijelaskan di bab awal, bayani adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada wahyu atau teks, burhani adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada rasio, irfani adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), sedangkan tajribi atau *hadharah al-'ilmi* dalam istilah Amin Abdullah,[648] adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada observasi, penelitian-penelitian empirik atau eksperimen pada objek-objek fisik. Dalam perjalanan sejarahnya, masing-masing bentuk epistemologi tersebut telah memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan keilmuan Islam. Bayani telah melahirkan ilmu-ilmu keagamaan, burhani melahirkan pemikiran-pemikiran filosofis, *irfânî* melahirkan

648. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 402. Istilah epistemologi tajribi ini didasarkan atas istilah yang diberikan oleh Mulyadhi Kartanegara. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 52.

gagasan-gagasan sufistik, dan telah berjasa melahirkan sains dan teknologi dalam masyarakat Islam, khususnya Abad Pertengahan.[649]

Meski demikian, kita sekarang tidak bisa mengambil salah satu bentuk epistemologi tersebut untuk mengembangkan keilmuan Islam kontemporer tanpa memerhatikan bentuk epistemologi yang lain. Sebab, meski telah berperan besar dalam pengembangan khazanah keilmuan Islam dan mempunyai kelebihan-kelebihan, tetapi masing-masing juga mengandung kelemahan-kelemahan, di samping kenyataan bahwa bentuk-bentuk epistemologi tersebut adalah produk Abad Pertengahan yang sama sekali berbeda dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat saat ini. Oleh karena itu, harus ada integrasi atau interkoneksi di antara bentuk-bentuk epistemologi tersebut sehingga terbentuk epistemologi baru yang mampu mengembangkan keilmuan-keilmuan Islam kontemporer.

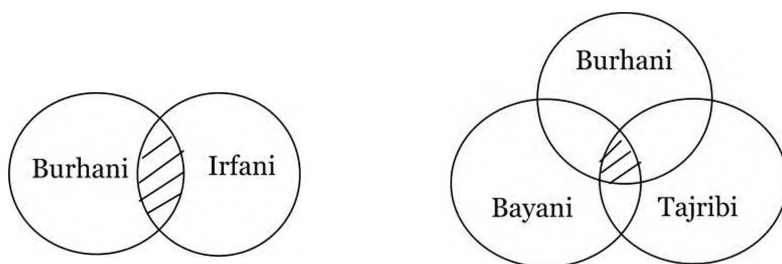
Bagaimana bentuk integrasi epistemologi baru tersebut? Dalam contoh kajian ini, Al-Farabi mengintegrasikan *burhânî* dengan *irfânî* sehingga menjadi sebuah sistem berpikir yang tidak hanya mengandalkan rasio, tetapi juga intelek. Kelebihannya, sistem berpikir ini melibatkan seluruh potensi dasar manusia, mulai indra eksternal, indra internal sampai intelek sehingga pemahamannya terhadap objek tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga mendapat justifikasi dari pengalaman batin manusia sehingga menurut istilah Henry Bergson (1859-1941 M), ia tidak hanya merupakan *knowledge about* (pengetahuan mengenai) yang bersifat diskursif, tetapi *knowledge of* (pengetahuan tentang) yang diperoleh secara langsung.[650] Kelemahannya, pemikiran hasil epistemologi ini menjadi kurang atau bahkan tidak "membumi" karena tidak berkaitan dengan metode *tajribi*, di samping rawan terjadi benturan dengan pemikiran formal keagamaan karena

649. Untuk data sejarah perkembangan sains dan teknologi Islam dalam makna yang aplikatif, antara lain, dapat dilihat pada Ahmad Al-Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993). Dalam buku ini dijelaskan dengan bukti-bukti tentang teknologi yang telah dicapai masyarakat Islam Abad Pertengahan, mulai dari teknik mesin, teknik sipil, teknologi militer, perkapalan, kimia, tekstil, pertanian, sampai pertambangan.
Adapun pencapaian sains teoretis Muslim, antara lain, dapat dilihat pada Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah dari Jabir Hingga Abd Salam* (Bandung: Mizan, 1995). Dalam buku ini dipaparkan riwayat 65 ilmuwan Muslim mulai abad 8-20 M, berikut karier dan penghargaannya–baik Barat maupun Muslim sendiri—atas karya dan temuan-temuan orisinal mereka dalam bidang matematika, fisika, kimia, astronomi, botani, kedokteran, sejarah, dan lainnya.

650. Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144.

meninggalkan nalar *bayânî*. Kenyataannya, pemikiran metafisika Al-Farabi pernah dinilai dapat menyebabkan kekufuran oleh Al-Ghazali, sebagaimana tertuang dalam *Tahâfut al-Falâsifah* dan *al-Munqid min al-Dhalâl*.[651]

Sementara itu, Ibn Rusyd mengintegrasikan antara *burhânî, bayânî*, dan *tajribî* sehingga menjadi sistem berpikir yang tidak hanya ilmiah dan rasional, tetapi sekaligus juga selaras dengan ajaran wahyu. Kelemahannya, ia menjadi kurang mendapatkan justifikasi "eksistensial" dari pengalaman batin manusia karena tidak memerhatikan epistemologi *irfânî*. Dalam perspektif psikologi kontemporer, nalar Ibn Rusyd tersebut dinilai terlalu mengerdilkan potensi dasar manusia. Sebab, potensi dan puncak kemampuan manusia ternyata tidak hanya pada rasio, tetapi ada potensi-potensi lain. Rasio bahkan dibuktikan hanya memberikan kontribusi sekitar 20% dari total kemampuan dan kesuksesan seseorang. Artinya, ada potensi lain yang sangat besar di luar rasio yang tidak tersentuh oleh sistem berpikir Ibn Rusyd.

Bagan 23
Pola Integrasi Epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd

Berdasarkan hal itu, maka bentuk integrasi epistemologi baru yang perlu dikembangkan harus mengakomodasi unsur-unsur positif dari keempat model epistemologi di atas. Oleh karena itu, epistemologi tersebut harus mempertimbangkan hal-hal berikut. Pertama, tentang sumber ilmu. Sumber ilmu harus mencakup semua bentuk realitas dan sumber-sumber informasi yang

651. Al-Ghazali, "Al-Munqid Min al-Dhalâl" dalam *Majmû'ah Rasâil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996); Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.).

secara umum dapat diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu realitas wujud (empirik maupun metafisik), teks suci dan intuisi. Ketiga bentuk sumber keilmuan harus diletakkan secara sejajar, sederajat, dan digunakan secara integral. Artinya, ketiga sumber keilmuan tersebut harus diintegrasikan sehingga memungkinkan untuk dilakukan perbandingan dan *cross-check* antar sumber.

Untuk menghindari kemungkinan terjadinya benturan atau ketegangan akibat perbedaan "informasi formal" yang diberikan masing-masing sumber ilmu, maka sumber-sumber tersebut tidak boleh dipahami sebagai sesuatu seperti yang ditunjukkan oleh adanya (tekstual). Sebaliknya, ia harus dipahami hanya sebagai simbol, yaitu simbol atas berbagai bentuk dan tingkat realitas serta kebenaran, sehingga hakikat realitas dan kebenaran bukan pada apa yang digambarkan oleh symbol, melainkan pada ada yang di balik simbol. Sedemikian rupa sehingga ia menjadi sangat multiinterpretasi dan menjadi absah untuk didekati dari berbagai sudut pandang dan berbagai metode. Lebih dari itu, mengingat bahwa sumber-sumber itu hanya sebuah simbol yang *multi-interpreted*, maka tidak ada satu pun kesimpulan atau ilmu pengetahuan yang bisa dianggap final atau dianggap "benar" dalam makna sesungguhnya. Sikap ini juga berlaku pada teks suci. Artinya, apa yang dikatakan teks bukanlah makna yang sesungguhnya, melainkan simbol dari makna-makna tersembunyi yang ingin disampaikan Tuhan, yang melewati batas-batas ruang dan waktu.[652]

Kenyataannya, apa yang tampak sesungguhnya memang benar-benar sebuah "simbol". Menurut teori membran (*M-theory*) dalam fisika, alam fisik kita ini adalah hiper-ruang (ruang berdimensi 11, dan bisa lebih) yang merupakan gelanggang arena super-membran dalam berbagai dimensinya, yang menyobek diri dan saling bertaut secara menggulung secara indeterministik. Apa yang ditangkap indra manusia hanyalah permukaan berdimensi empat (tiga dimensi ruang dan satu dimensi waktu).[653] Jika demikian, tidak salah jika dikatakan bahwa yang tampak ini hanyalah simbol dari realitas-realitas lain yang lebih "tinggi". Begitu pula yang terjadi dalam teks suci. Menurut Imam Ali ibn Abi Thalib (656-661

652. Machasin, *Qadhi Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an Dalil Rasional al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 165.

653. Armahedi Mahzar, "Pengantar" dalam Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, hlm. xxv.

M), Al-Quran mengandung 7 dimensi kedalaman makna, dan setiap dimensi juga terdiri atas berbagai dimensi makna yang berbeda. Artinya, apa yang tertulis, yang terkatakan, sesungguhnya hanyalah simbol atau wilayah permukaan dari makna-makna yang ingin disampaikan.

Berdasarkan pemahaman seperti itu, maka sekali lagi, tidak pernah ada kesimpulan yang final atau klaim sebagai kebenaran yang pasti. Oleh karena itu, ketika terjadi perbedaan antara hasil sains dengan informasi teks, misalnya, keduanya harus dikaji ulang, baik terhadap sains maupun pemahamannya terhadap teks. Jadi, bukan hanya teks sucinya yang harus ditakwil sebagaimana dilakukan Ibn Rusyd, tetapi juga pandangan dan kajiannya terjadap realitas.

Kedua, sarana-sarana yang digunakan untuk mendapatkan ilmu–sesuai dengan tiga sumber yang berbeda, dari fisik sampai metafisik—harus melibatkan seluruh potensi manusia, mulai dari indra eksternal, indra internal dan intelek. Tidak bisa hanya mengandalkan rasio tanpa melibatkan intelek dan menganggapnya hanya sebagai penyempurna kemampuan spiritual sebagaimana dikonsepsikan Ibn Rusyd. Begitu juga tidak bisa lebih memerhatikan potensi intelek dengan mengurangi peran aktif rasio seperti diajarkan Al-Farabi. Sebaliknya, ketiga potensi tersebut harus digunakan bersama secara sinergis.

Oleh karena itu, metode pokok analisis yang terdiri atas empat sistem di atas, yaitu *bayânî* (analisis teks), *burhânî* (analisis rasional) *`irfânî* (analisis spiritual), dan *tajribî* (analisis fisik, observasi dan eksperimen), juga harus dilakukan secara sinergis dan berkesinambungan. Mengembangkan pemikiran Amin Abdullah, kemungkinan hubungan keempat metode tersebut dapat dipetakan dalam tiga bentuk. Pertama, pola hubungan yang bercorak *isolatif* (*isolated entities*), yaitu suatu tata kerja metodologis yang dilakukan secara mandiri di mana masing-masing tidak saling berkaitan. Pola ini mengasumsikan bahwa ilmu-ilmu keagamaan, filsafat, sufisme, dan sains yang masing-masing lahir dari keempat bentuk epistemologi di atas berjalan sendiri-sendiri tanpa saling menyapa. Masing-masing mengembangkan disiplin keilmuannya tanpa mengaitkan diri dengan disiplin keilmuan lainnya, bahkan menganggap dirinya sebagai yang paling unggul dan berjasa.[654]

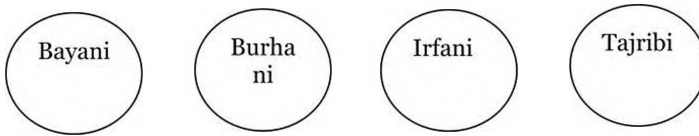
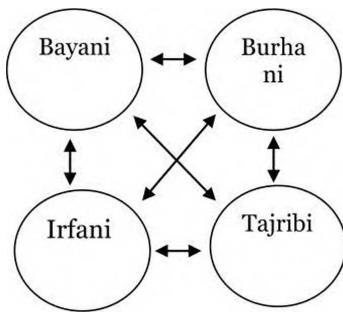
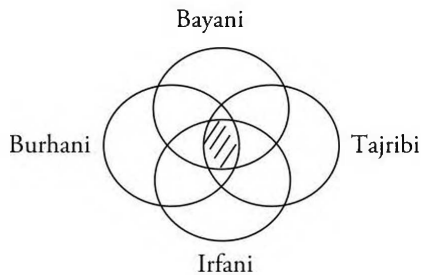
654. Amin Abdullah et al, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), hlm. 38.

Dalam perjalanan sejarah, perkembangan entitas-entitas keilmuan tersebut memang telah mendorong majunya peradaban manusia. Akan tetapi, seperti ditengarai Amin, ketidakakuran entitas keilmuan tersebut telah menjadi sumber segala persoalan dunia kontemporer, mulai krisis lingkungan, ekonomi, moral, religious, dan seterusnya[655] sehingga corak isolatif ini tidak dapat dikembangkan.

Kedua, pola hubungan yang bercorak *interkonektif* (*interconnected entities*), yaitu suatu tata kerja metodologis yang sesungguhnya telah melibatkan metode-metode lain tetapi masih memihak. Maksudnya, pola ini masih memberikan ruang untuk memilih dan menganggap epistemologi dan disiplin keilmuannya sendiri sebagai yang terbaik dan unggul. Sebab, hubungan-hubungan yang mengaitkan mereka masih sebatas "konfirmasi" dan memahami "orang lain", belum menjadi sebuah sistem berpikir yang padu. Pada kajian sains, corak ini biasanya baru menghasilkan "labelisasi" sains seperti dalam kebanyakan buku tentang sains (Islam) yang hanya memberikan justifikasi ayat, pada kajian agama menghasilkan "sainisasi" teks seperti yang dilakukan Adnan Oktar atau yang lebih dikenal dengan nama Harun Yahya (1956-), dan pada hubungan sosial keagamaan menghasilkan sikap inklusif dan belum pluralis. Oleh karena itu, pola ini dianggap juga belum memadai untuk pengembangan keilmuan Islam.

Ketiga, pola hubungan *integratif* (*integrated entities*), yaitu pola hubungan yang memadukan kelebihan dan keunggulan keempat bentuk metodologis di atas dalam satu tataran kerja yang sinergis, seimbang, dan proporsional sehingga akan menghasilkan pengetahuan yang lebih utuh, lebih "valid", dan dapat menjembatani persoalan antara agama-filsafat-sains. Pola ini diyakini juga mampu melahirkan sikap-sikap keilmuan yang akomodatif, komplemen, dan tidak mengenal kebenaran sepihak. Oleh karena itu, pola hubungan yang ketiga inilah yang dinilai layak untuk dikembangkan dan digunakan sebagai metode pengembangan ilmu-ilmu keislaman di masa depan. Secara lebih jelas, pola hubungan yang ketiga dapat digambarkan sebagai berikut:

655. *Ibid.*

Bagan 24
Pola-pola Hubungan Epistemologis

Pola Isolatif

Pola Interkonektif **Pola Integratif**

Ketiga, validitas ilmu. Parameter yang digunakan untuk menentukan validitas sebuah ilmu harus dikaitkan dengan berbagai pertimbangan. (1) sesuai dengan realitas objek, baik yang empirik, tekstual, metafisik maupun rasional (*al-ma`qûlât*). (2) sesuai dengan prinsip-prinsip pemikiran rasional. (3) memberikan kontribusi positif bagi upaya pengembangan peradaban. Ini penting disampaikan karena kita tidak mengenal apa yang diistilahkan sebagai gerakan anti-fungsionalisme, yaitu gerakan pemikiran terutama seni yang menyatakan tidak mempunyai tujuan dan tidak mengejar tujuan di luar dirinya karena ia adalah tujuan itu sendiri.[656] Artinya, kita tidak mengenal istilah ilmu untuk ilmu atau seni untuk seni, sesuatu yang lepas dari norma dan etika. Sebaliknya, semua aktivitas dan keilmuan mempunyai tujuan tertentu yang ingin dicapai,

656. Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Kamil (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 114-115.

yaitu untuk kemajuan peradaban dan kemanusiaan. Ketiga parameter validitas harus ini digunakan secara berkaitan sehingga sebuah ilmu dituntut tidak hanya benar dan valid, tetapi juga harus mampu memberi kontribusi positif terhadap peradaban dan kemanusiaan.

BAB VII
PENUTUP

Berdasarkan kajian dan analisis atas pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut. Pertama, tentang sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan Al-Farabi adalah Intelek Aktif (*al-`aql al-fa`âl*), yang sekaligus digunakan untuk mempertemukan agama dan filsafat. Sementara itu, sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan Ibn Rusyd adalah wahyu dan realitas (empirik dan non-empirik). Meski demikian, dua sumber pengetahuan ini bukan sesuatu yang bertentangan, melainkan sesuatu yang saling melengkapi.

Kedua, cara mendapatkan pengetahuan. Pengetahuan dalam konsep keilmuan Al-Farabi dan Ibn Rusyd sama-sama diperoleh lewat dua tahapan pokok: pembentukan teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan penalaran logis. Di antara penalaran logis yang dikenal saat itu, sistem demonstrasi *(burhânî)* dinilai yang paling valid dan unggul.

Sarana yang dibutuhkan untuk mendapatkan pengetahuan terdiri atas tiga hal: indra eksternal, indra internal, dan intelek. Namun, keduanya berbeda dalam rincian dan fungsinya. Al-Farabi menyebut lima macam daya indra internal dan menempatkan daya imajinasi di atas daya rasional serta difungsikan untuk berhubungan dengan intelek aktif, sedangkan Ibn Rusyd menyebut empat macam potensi dan menempatkan daya imajinasi di bawah daya rasional. Sarana intelek

dalam Al-Farabi berada pada posisi yang sentral dalam keilmuan, sedangkan dalam Ibn Rusyd hanya berfungsi untuk kesempurnaan spiritual.

Ketiga, validitas pengetahuan. Validitas pengetahuan diukur berdasarkan tiga hal, yaitu keunggulan premis, kesesuaiannya dengan tujuan akhir, dan kemungkinannya untuk dapat direalisasikan. Al-Farabi dan Ibn Rusyd sama-sama menggunakan dua kriteria pertama, tetapi berbeda tentang tujuan akhirnya. Tujuan akhir dalam keilmuan Al-Farabi adalah kebahagiaan tertinggi yang dicapai dengan mengaktualisasikan seluruh potensi diri, sedangkan tujuan akhir pada Ibn Rusyd adalah mengetahui Tuhan, keagungan, dan kemahakuasaan-Nya. Kriteria ketiga hanya ada pada Al-Farabi, tetapi tidak pada Ibn Rusyd.

Keempat, implikasi dan konsekuensi. Konsep Al-Farabi tentang Intelek Aktif sebagai sumber pengetahuan, baik agama dan filsafat, telah menempatkan sang filosof pada posisi yang sejajar dengan seorang nabi sehingga ilmu-ilmu "praktis" yang lahir dari renungannya juga sama posisinya dengan ilmu agama yang lahir dari penafsiran teks suci. Sementara itu, konsep sumber pengetahuan Ibn Rusyd yang terdiri atas wahyu dan realitas dapat memicu paham *double truth* (kebenaran ganda). Akan tetapi, di sisi lain, ia juga dapat memberikan pemahaman baru tentang pernyataan Al-Quran terhadap alam, memberikan bukti-bukti "ilmiah" terhadapnya, dan mampu mempertemukan agama dan filsafat pada tataran empirik. Seterusnya, penggunaan intelek sebagai sarana pengetahuan pada Al-Farabi menyebabkan peran dan posisi rasio menjadi lemah, dan mendorong seseorang untuk melihat objek secara makro-holistik. Sebaliknya, penggunaan rasio pada Ibn Rusyd cederung mengabaikan potensi-potensi psikologis lainnya, terutama potensi intelek dan emosi.

Implikasi dan konsekuensi lebih lanjut, pada bidang pemikiran, konsep keilmuan Al-Farabi menjadi tidak dapat lepas dari persoalan metafisis. Masalah metafisis bahkan menjadi perhatian utama sekaligus pijakan analisis, yang mendorong seseorang untuk lebih banyak berbicara pada tataran ide seperti seorang konseptor. Basis metafisis tersebut pada fase berikutnya mendorong gerak penalaran dari tataran universal metafisik kepada partikular empirik, dari makna kepada bahasa, dan dari pemikiran menuju pengenalan sosok tokohnya.

Sebaliknya, keilmuan Ibn Rusyd tidak beranjak dari realitas empirik. Realitas ini menjadi perhatian utama sekaligus pijakan analisis, yang pada tahap berikutnya mendorong seseorang untuk berperan sebagai analis yang berbicara berdasarkan fakta dan data konkret. Basis realitas empirik tersebut kemudian juga mendorong penalarannya bergerak dari partikular empirik kepada universal metafisik, dari kata-kata menuju makna, dan dari pengenalan sang tokoh menuju pada pemahaman ide-idenya.

Berdasarkan kajian atas pemikiran epistemologi Al-Farabi dan Ibn Rusyd di atas, dari persamaan dan perbedaannya, juga implikasi dan konsekuensi logisnya, maka temuan dan sumbangan karya ini pada keilmuan adalah, pertama, ditemukan adanya sistem rasionalitas yang berbeda antara Al-Farabi dan Ibn Rusyd. Meski pemikiran keduanya sama-sama dibangun di atas dasar dan prinsip rasionalitas, rasionalitas Al-Farabi dikaitkan dengan peran intuisi, sedangkan rasionalitas Ibn Rusyd tidak lepas dari ajaran teks atau syariat. Peneliti menyebut yang pertama dengan istilah "rasional-*irfânî*", sedangkan yang kedua dengan istilah "rasional-*bayânî*".

Kedua, adanya perbedaan kecenderungan Al-Farabi dan Ibn Rusyd tampaknya tidak lepas dari pribadi dan lingkungannya. Al-Farabi ditengarai penganut paham Syiah dan hidup dalam lingkungan kekuasaan yang juga mengikuti paham Syi'i, sedangkan Ibn Rusyd seorang pengikut mazhab Maliki yang dekat dengan khalifah yang mengagumi filsafat Aristoteles (384-322 SM). Ini menguatkan teori yang telah ada bahwa pemikiran seseorang tidak lepas dari persoalan siapa, bagaimana, kapan, dan di mana.

Ketiga, bagaimanapun rasionalnya sistem penalaran yang dikembangkan dalam Islam, paling tidak pada Al-Farabi dan Ibn Rusyd, ia tidak akan melepaskan diri dari ajaran wahyu dan realitas metafisik. Begitu juga ketika melakukan pengembangan sains berdasarkan bukti-bukti empirik. Artinya, di sana ada hubungan yanga sangat dalam antara rasionalitas, wahyu, realitas metafisik, dan bukti-bukti empirik. Oleh karena itu, pengembangan keilmuan Islam di masa depan harus mempertimbangkan dan mencurahkan perhatian yang besar pada keterkaitan-keterkaitan tersebut. Apa yang kami sampaikan pada bagian akhir

implikasi dan konsekuensi di depan, yaitu "bentuk epistemologi yang perlu dikembangkan" dapat dianggap sebagai langkah awal dari upaya-upaya ke arah itu.

Berdasarkan kesimpulan di atas disampaikan saran-saran sebagai berikut.

1. Penelitian ini telah mengupayakan sebanyak mungkin dari sumber primer, tetapi masih tetap saja kurang. Masih banyak karya al-Farabi dan Ibn Rusyd yang belum terbaca, baik berupa buku apalagi manuskrip. Penelitian lanjutan dengan rujukan yang lebih lengkap akan menghasilkan pemahaman yang lebih baik dan komprehensif tentang pemikiran kedua tokoh tersebut.
2. Potensi intelek dan intuisi bukan sesuatu yang bersifat "mistik" dan tidak aplikatif pada keilmuan. Menurut peneliti, konsep intelek al-Farabi akan dapat dikembangkan menjadi potensi yang luar biasa di masa depan, apalagi dengan ditemukannya potensi emosional (*emotional quotient*) oleh Goleman (1946-) dan potensi spiritual (*spiritual quotient*) oleh Danah Zohar (1945-) dalam kajian psikologi kontemporer. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut tentang masalah ini akan sangat berharga.

Lampiran I
KARYA-KARYA AL-FARABI

NO	JUDUL BUKU	KETERANGAN
1	Adâb al-Jadal	Disebutkan dalam 3.
2	Aghrâdl Aristhûthâlîs fî Kull Wâhid min Kutubih	Disebutkan dalam 1, 2, 3
3	Al-Akhlâq	Disebutkan dalam 3.
4	Kitâb al-Alfazh al-Musta`malah fî al-Manthiq	Terbit di Beirut tahun 1968.
5	Al-Ausath	Disebutkan dalam 1, 2, 3
6	Al-Burhân	Disebutkan dalam 1, 2, 3, 4.
7	Al-Fahsh	Disebutkan dalam 3.
8	Al-Falsafah wa Sabab Zhuhûriha	Disebutkan dalam 3.
9	Al-Fushûl al-Madaniyah	Terbit di Cambridge tahun 1961, Beirut tahun 1971.
10	Al-Hiyal al-Handasiyah	Disebutkan dalam 3.
11	Al-Hiyal al-Rûhaniyah wa al-Asrâr al-Thabi`iyah	Disebutkan dalam 3.
12	Al-Hurûf	Terbit di Beirut tahun 1969. Terjemah dalam bahasa Turki telah dipakai sebagai referensi kuliah di Universitas Angkara tahun 1969.
13	Al-Ilm al-Ilâhî	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
14	Al-Iqâ`ât	Disebutkan dalam 3.
15	Al-Jauhar	Disebutkan dalam 3.
16	Al-Jam` Bain Ra'y al-Hakimain Aflâthûn wa Aristhûthâlîs	Terbit di Leiden, Belanda, tahun 1890; di Istambul, Turki, tahun 1935; di Teheran tahun 1315 H; di Beirut tahun 1960;
17	Al-Jidal	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
18	Al-Jinn wa Hâl Wujûdihim	Disebutkan dalam 3.
19	Al-Juz' wamâ lâ Yatajazza'	Disebutkan dalam 3.
20	Al-Khithâbah	Terjemahan bahasa Latin terbit tahun 1901, edisi Arab-Prancis terbit di Beirut tahun 1970.

21	Al-Khithâbah al-Mughallithîn	Disebutkan dalam 3.
22	Al-Kinâyah	Disebutkan dalam 3.
23	Al-Mabâdi' al-Insâniyah	Disebutkan dalam 3.
24	Al-Madkhal ilâ al-Qiyâs	Disebutkan dalam 1, 2.
25	Al-Maqâlât al-Rafî`ah fî Ushûl `Ilm al-Thabî`ah	Terbit edisi Turki-Arab tahun 1951.
26	Al-Mawâdli` al-Muntazi`ah min al-Jidal	Disebutkan dalam 3.
27	Al-Maqâyîs al-Mukhtashar	Disebutkan dalam 3.
28	Al-Maqûlât	Disebutkan dalam 1, 2
29	Al-Millah	Terbit di Beirut tahun 1968.
30	Al-Mukhtar Analytica al-Ulâ	Disebutkan dalam 1, 2.
31	Al-Mukhtar al-Ausath	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
32	Al-Mukhtar al-Shaghîr fî al-Manthiq ala Tharîqah al-Mutakallimîn	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
33	Al-Mukhtar fî al-Qiyâs	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
34	Al-Mukhtashar al-Kabîr	Disebutkan dalam 3.
35	Al-Mukhtashar al-Shaghîr	Disebutkan dalam 3.
36	Al-Muntakhab min Kitâb al-Madkhal fî al-Hisâb	Disebutkan dalam 1, 2.
37	Al-Muqaddimât	Disebutkan dalam 3.
38	Al-Muqaddimât min Wujûd wa Dlarûrî	Disebutkan dalam 3.
39	Al-Musîqâ al-Kabîr	Terbit di Leiden tahun 1883, edisi bahasa Prancis terbit di Paris tahun 1884.
40	Al-Mustaghliq min Kalâm Aristhûthâlîs fî Qâthîghuriyâs	Disebutkan dalam 3.
41	Al-Nadzr	Disebutkan dalam 3.
42	Al-Nawâmîs	Disebutkan dalam 3.
43	Al-Nujûm	Disebutkan dalam 3.
44	Al-Qiyâs al-Kabîr	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
45	Al-Qiyâsât al-Latî Tusta'mal	Disebutkan dalam 3.
46	Al-Qiyâs al-Shaghîr (Analytica al-Ulâ) li Aristhûthâlîs	Edisi Arab-Turki terbit di Angkara tahun 1958, kemudian diterjemah dalam bahasa Inggris.
47	Al-Radd alâ Galen	Disebutkan dalam 3.
48	Al-Radd alâ al-Nuhawâ	Disebutkan dalam 3.
49	Al-Radd alâ al-Râzi	Disebutkan dalam 3.
50	Al-Radd alâ al-Râwandi	Disebutkan dalam 3.
51	Al-Ru`yâ	Disebutkan dalam 3.
52	Al-Siyâsah al-Madaniyah	Terbit di Heiderabat tahun 1927; Bombay tahun 1937; Kairo tahun 1948; Beirut 1964.
53	Al-Syi`r	Terbit di Beirut tahun 1959.
54	Al-Syi`r wa al-Qawânî	Disebutkan dalam 1, 2.

55	Al-Ta`lîqât	Terbit di Heiderabat tahun 1927, Bombay tahun 1937. Telah diterjemah dalam bahasa Turki.
56	Al-Ta'tsirât al-Alawiyah	Disebutkan dalam 3.
57	Al-Tahlîl	Disebutkan dalam 1, 2.
58	Al-Tanbih Ala Sabîl al-Sa`âdah	Terbit di Heiderabat tahun 1927; Bombay tahun 1937; Kairo 1948. Telah diterjemahkan dalam bahasa Belanda, Inggris dan Turki.
59	Al-Wâhid wa al-Wahdah	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
60	Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah	Selesai ditulis al-Farabi tahun 942 M. Terbit pertama di Leiden tahun 1890; Kairo tahun 1906; Beirut tahun 1959. Terjemah bahasa Jerman oleh Dieterichi terbit di Leiden tahun 1900; terjemah bahasa Turki oleh Nafis Denishman terbit di Istambul tahun 1950. Ja`far Sajadi menerjemahkan dalam bahasa Prancis.
61	Barî Arminiyâs	Disebutkan dalam 2, 3.
62	Du`â `Azhîm	Terbit di Beirut tahun 1967. Edisi bahasa Turki terbit tahun 1950.
63	Falsafah Aflâthûn	Terbit di Leiden tahun 1943. Terjemah bahasa Jerman terbit tahun 1869, bahasa Latin tahun 1953, Inggris terbit tahun 1962.
64	Falsafah Aristhûthâlîs	Terbit di Beirut tahun 1961, dan terjemah Inggris terbit tahun 1962.
65	Falsafah Aristhûthâlîs wa Aflâthûn	Disebutkan dalam 3.
66	Fî Ann Harakah al-Falak Sarmadiyah	Disebutkan dalam 3.
67	Fî Bayân Tusâwî al-Zawâyâ al-Tsalâts li al-Matsalats al-Qaimatain	Terbit di Teheran diedit oleh Bahauddin al-Amili.
68	Fîmâ Yasih wa Fîmâ La Yasih Min Ahkâm al-Nujûm	Terbit di Leiden tahun 1890, Kairo tahun 1907, Heiderabat tahun 1926, Bombay tahun 1937. Edisi bahasa Jerman oleh Dieterichi terbit tahun 1892, bahasa Turki tahun 1941.
69	Fî Qawwah al-Nafs	Disebutkan dalam 3.
70	Fushûl Yahtaj Ilaiha fî Shinâ`ah al-Manthiq	Edisi Inggris-Arab terbit tahun 1955, terjemahan bahasa Turki tahun 1958.
71	Al-Fushûl al-Muntazi`ah min al-Ikhbâr	Disebutkan dalam 3.
72	Fushûsh al-Hikam	Terbit di Leiden tahun 1890, di Istambul tahun 1291 H, di Kairo tahun 1335 H, dan di Heiderabat tahun 1924. Karya ini telah banyak diberi komentar dan tafsir, antara lain oleh Ibn Mas`ud al-Syirazi (w. 1310 M), Abu Faraz al-Halabi. Semua terbit di Kairo tahun 1325 H.
73	Ihshâ' al-Iqâ`ât	Disebutkan dalam 1, 2, 3, 5.
74	Ihshâ' al-Qadlâyâ wa al-Qiyâsât	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
75	Ihshâ' al-Ulûm	Edisi bahasa Prancis terbit di Paris tahun 1638, di Istambul tahun 1880, Madrid tahun 1916, Beirut tahun 1931. Telah di terjemahkan dalam bahasa Prancis, Turki, Jerman, Latin, Inggris, Ibrani, Rusia.
76	Ism al-Falsafah	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
77	Jawâmi` al-Kutub al-Manthiqiyah	Disebutkan dalam 3.
78	Kalâm fî al-Khalâ'	Edisi Inggris-Turki terbit di Angkara tahun 1951.

79	Mâhiyah al-Nasf	Disebutkan dalam 1, 2, 4.
80	Maqâlah al-Iskandar al-Aprodisi fî al-Aql	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
81	Maqâlah fî Aghrâdl mâ Ba`d al-Thabî`ah	Terbit pertama di Leiden tahun 1890, Kairo tahun 1908, Haiderabat tahun 1930, Bombay tahun 1937.
82	Maqâlah fî Ma`ânî al-Aql	Edisi bahasa Latin terbit tahun 1508. Edisi bahasa Arab terbit di Jerman tahun 1858, di Leiden tahun 1890, Kairo tahun 1907, Beirut tahun 1938.
83	Maqâlah fî Wujûb Shinâ`ah al-Kîmiyâ'	Edisi Turki-Arab terbit di Angkara tahun 1951. Terbit juga dalam bahasa Jerman.
84	Marâthib al-Ulûm	Disebutkan dalam 3.
85	Risâlah Aflâthûn fî al-Radd alâ Man Qâl Bitalâsyî al-Insân	Edisi Turki-Arab terbit di Angkara tahun 1965.
86	Risâlah al-Da`âwâ al-Qalbiyah	Terbit di Heiderabat tahun 1931, di Bombay tahun 1937.
87	Risâlah fî al-Radd alâ Yahyâ al-Nahwî	Terbit tahun 1967, di Leiden tahun 1972.
88	Risâlah fî al-Siyâsah (Jawâmi` al-Siyâsah)	Terbit di Majalah *al-M*asyriq tahun 1901, di Beirut tahun 1911.
89	Risâlah fî Itsbât al-Mufâraqât	Terbit di Heiderabat tahun 1926, di Bombay tahun 1937. Edisi bahasa Turki terbit di Istambul tahun 1941.
90	Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anha	Terbit di Leiden tahun 1890, di Kairo tahun 1907, di Heiderabat tahun 1931, di Bombay tahun 1937. Edisi bahasa Jerman terbit tahun 1892.
91	Risâlah fî Mâ Yanbaghi an Yuqaddam Qabl Ta`alum al-Falsafah	Edisi bahasa Latin terbit tahun 1836, edisi bahasa Turki terbit tahun 1935. Untuk edisi bahasa Arab terbit di Leiden tahun 1890, di Delhi tahun 1894, di Kairo tahun 1905.
92	Risâlah fî Qawânîn Shinâ`ah al-Syi`r	Edisi Inggris-Arab terbit tahun 1938, di Kairo tahun 1953, di Beirut tahun 1959.
93	Risâlah fî Shinâ`ah al-Thibb	Edisi Turki-Arab terbit di Turki tahun 1938.
94	Risâlah Shadar bihâ Kitâb al-Tauthi'ah fî al-Manthiq	Edisi Inggris-Arab terbit tahun 1957.
95	Shadr li Kitâb al-Khithâbah	Disebutkan dalam 3.
96	Syarâith al-Burhân	Disebutkan dalam 3.
97	Syarâith al-Yaqîn	Edisi Turki-Arab terbit tahun 1963.
98	Syarh al-Akhlâq	Disebutkan dalam 3.
99	Syarh al-Atsâr al-Alawiyah	Disebutkan dalam 3.
100	Syarh Bârî Arminiyâs	Disebutkan dalam 2, 3.
101	Syarh al-Burhân	Disebutkan dalam 3.
102	Syarh al-`Ibârah	Terbit di Beirut tahun 1960.
103	Syarh al-Khithâbah	Disebutkan dalam 3.
104	Syarh al-Magest	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
105	Syarh al-Maqâlah li Iskandar fî al-Nafs	Disebutkan dalam 3.
106	Syarh al-Mughâlathah	Disebutkan dalam 3.
107	Syarh al-Mustaghliq fî Mashâdirât al-Maqâlah al-Ulâ wa al-Khâmisah min Iqlides	Terbit tahun 1972. Telah diterjemahkan dalam bahasa Rusia dan Ibrani.

108	Syarh al-Maqûlât (Chategorie).	Edisi Inggris-Arab terbit tehun 1958, edisi Turki-Arab terbit di Istambul tahun 1960. Ada terjemahan bahasa Ibrani.
109	Syarh al-Samâ' wa al-`Alam	Disebutkan dalam 3.
110	Syarh al-Samâ` al-Thabî'î	Disebutkan dalam 3
111	Syarh al-Qiyâs	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
112	Syarh Isagoge Porphiry	Edisi Inggris-Arab terbit tahun 1956.
113	Syarh Zainûn al-Kabîr	Terbit di Heiderabat 1930, di Bombay tahun 1937.
114	Ta`liqah Isagoge	Disebutkan dalam 1, 2, 3.
115	Ta`liqah Isagoge alâ Porphiry	Disebutkan dalam 3.
116	Ta`lîqât alâ Analytica al-Ulâ	Disebutkan dalam 1, 2.
117	Tahshîl al-Sa`âdah (Nail al-Sa`âdah)	Terbit di Heiderabat tahun 1345 H, di Beirut tahun 1961.
118	Talkhîsh Nawâmis Aflâthûn	Terjemah bahasa Latin terbit di Paris tahun 1952. Edisi Arab terbit di Teheran tahun 1973.
119	Uyûn al-Masâil	Terbit pertama di Bon, Jerman, tahun 1836, di Leiden tahun 1890, di Kairo tahun 1907, di Teheran tahun 1325 H, di Delhi tahun 1312 H, di Barselona tahun 1935. Edisi bahasa Turki terbit tahun 1941.
120	Zhuhûr al-Falsafah	Disebutkan dalam 2.

Catatan:

Karya-karya Al-Farabi yang tidak terlacak kami sebutkan sumber penyebutannya:

1 = *al-Wâfî bi al-Wafiyât*, al-Shafdi, Fyasbaden: al-Nahdhah, 1961.

2 = `*Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Athibbâ'*, Ibn Abi Ushaibi`ah, Beirut: Dar al-Fikr, 1957.

3 = *Ikhbâr al-Ulamâ' bi Akhbâr al-Hukamâ'*, al-Qifthi, Kairo: Dar al-Kutub, 1326 H.

4 = *Tatimmah Shiwân al-Hikmah*, Zhahir al-Din al-Baihaqi, Lahore: Khazinah al-Fikr, 1930.

5 = *Thabaqât al-Umam*, Ibn Sa`id al-Andalusi, Beirut: al-Mathba`ah al-Katulikiyah, 1912.

NO	JUDUL BUKU	KETERANGAN
1	Al-Dlarûrî fî al-Manthiq	
2	Al-Dlarûrî fî al-Nahwi	
3	Al-Fahsh `an Masâil Waqa`at fî al-Ilm al-Ilâhî	
4	Al-Fahsh Hal Yumkin al-Aql al-Ladzi finâ al-Musamma bi al-Hayûlânî	Terbit di Kairo tahun 1950.
5	Al-Hamiyât	
6	Al-Hayawân	Ditulis tahun 1169.
7	Al-Ilal wa al-A`râdl li Galen	
8	Al-Jirm al-Samâwî	Ditulis di Marakesy tahun 1178.
9	Al-Kulliyyât	Ditulis tahun 1162, edisi bahasa Latin terbit tahun 1482.
10	Al-Muqaddimât	
11	Al-Nafs	Terbit di Kairo tahun 1950.
12	Al-Qawii al-Thabî`I li Galen	
13	Al-Ta`rîf li Galen	
14	Al-Tahshîl	
15	Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid	Terbit di Istambul tahun 1915, di Kairo tahun 1950.
16	Dlamîmah fî al-Ilm al-Qadîm	Terbit di Munich tahun 1859, di Spanyol tahun 1875, di Mesir tahun 1899, di Leiden tahun 1959.
17	Fashl al-Maqâl fî Mâ Bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl	Terbit di Munich tahun 1859, di Spanyol tahun 1875, di Mesir tahun 1899, di Leiden tahun 1959
18	Jawâmi` al-Hiss wa al-Mahsûs, wa al-Dzikr wa al-Tadzakkur, wa al-Naum wa al-Ya`zhah, wa al-Ahlâm wa Ta`bîr al-Ru`y	
19	Jawâmi` al-Khithâbah wa al-Syi`r	
20	Jawâmi` al-Samâ` al-Thabî`î	Terbit di Heiderabat tahun 1947

21	Jawâmi` fî al-Falsafah	
22	Jawâmi` Kutub Aristhûthâlis fî al-Thabî`iyyât wa al-Ilâhiyyât	Ditulis tahun 1169.
23	Jawâmi` Mâ Ba`d al-Thabî`ah	Edisi bahasa Spanyol-Arab terbit di Madrid tahun 1910
24	Jawâmi` Siyâsah Aflâthûn	Ditulis tahun 1193. Ada dalam bahasa Ibrani
25	Kaifiyah Wujûd al-Alam fî al-Qadîm wa al-Hudûts	
26	Kalâm Akhar Alaih Aidlan	
27	Kalâm alâ al-Hayawân	
28	Kalâm alâ al-Kalimah wa al-Ism al-Musytaq	
29	Kalâm alâ al-Muharrik al-Awwal	
30	Kalâm alâ Harakah al-Jirm al-Samâwî	
31	Kalâm alâ Mas`alah min al-Samâ' wa al-Alam	
32	Kalâm alâ Mas'alah min al-Ilal wa al-A`râdl	
33	Kalâm alâ Qaul Abî Nashr al-Fârâbî fî al-Madkhal wa al-Jins wa al-Fashl Yasytarikân	
34	Kalâm alâ Ru`yah al-Jirm al-Tsâbit bi Adwâr	
35	Kulliyah fî al-Tibb	Terbit di Spanyol tahun 1939.
36	Kasyf al-Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah	Terbit di Munich Jerman tahun 1859, di Kairo tahun 1901.
37	Mâ Khâlaf Abû al-Nashr al-Fârâbî li Aristhû fî Kitâb al-Burhân	
38	Ma Yahtaj alaih min Kitâb Aqlidu	
39	Manâhij al-Adillah fî `Aqâid al-Millah	Ditulis tahun 1179, terbit di Munich tahun 1859, di Spanyol tahun 1875, di Prancis tahun 1905, di Mesir tahun 1955.
40	Maqâlah fî al-Aql	
41	Maqâlah fî al-Budzûr wa al-Zar`	
42	Maqâlah fî al-Hamiyât al-`Afn	
43	Maqâlah fî al-Jirm al-Samâwî	
44	Maqâlah fî al-Maqûl alâ al-Kull	
45	Maqâlah fî al-Mazâj	
46	Maqâlah fî al-Mazâj al-Mu`tadil	
47	Maqâlah fî al-Muqaddimah al-Muthlaqah	
48	Maqâlah fî al-Qiyâs	
49	Maqâlah fî al-Qiyâs al-Syarthî	
50	Maqâlah fî al-Radd alâ Ibn Sinâ	
51	Maqâlah fî al-Ta`rîf bijihah Abu Nashr al-Fârâbî	
52	Maqâlah fî al-Taryâq	

53	Maqâlah fî Anna Mâ Ya`taqiduh al-Masyâ'ûn wa al-Mutakallimûn fî Kaifiyah Wujûd al-Alam	
54	Maqâlah fî Harakah al-Falak	
55	Maqâlah fî Ilm al-Nafs	
56	Maqâlah fî Ittishâl al-Aql al-Mufâriq bi al-Insân	
57	Maqâlah fî Jauhar al-Mâlik	
58	Maqâlah fî Kaifiyah Dukhûlih fî al-Amr	
59	Maqâlah fî Naskh Syubhah min A`râdl alâ al-Hakîm wa Burhânih fî Wujûd al-Maddah al-Ulâ	
60	Maqâlah fî wujû d al-Sarmadî wa al-Wujûd al-Zamânî	
61	Maqâlah fî Wujûd al-Maddah al-Ulâ	
62	Maqâlah Ukhrâ fî Ilm al-Nafs	
63	Mas`alah fî al-Zamân	
64	Mas`alah fî Ilm al-Nafs	
65	Mas'alah fî Nawâib al-Hamâ	
66	Masâil alâ Kitâb al-Nafs	
67	Masâil al-Muhimmah alâ Kitâb al-Burhân	
68	Masâil fî al-Hikmah	
69	Masâil fî al-Manthiq	Ditulis tahun 1195 dalam pembuangan.
70	Masâil fî al-Thubûliyah	
71	Mukhtashar al-Magest	
72	Mukhtashar Kitâb al-Mustashfâ li al-Ghazâlî	
73	Risâlah al-Ittishâl	Terbit di Kairo tahun 1950
74	Risâlah al-Tauhid wa al-Falsafah	Terbit di Munich tahun 1875
75	Syarh al-Samâ` al-Thabî`i	Ditulis tahun 1186
76	Syarh al-Samâ' wa al-Alam	
77	Syarh Aqîdah Imâm al-Mahdi Ibn Tumart	
78	Syarh Arjûzah Ibn Sinâ fî al-Tibb	Manuskrip asli tersimpan di perpustkaan Oxford, Leiden, Paris.
79	Syarh Jumhiriyah Aflâthûn	Edisi Inggris-Arab terbit di Cambridge tahun 1956.
80	Syarh Kitâb al-Burhân	
81	Syarh Kitâb al-Iqtisât li Galen	
82	Syarh Kitâb al-Nafs	
83	Syarh Kitâb al-Qiyâs	
84	Syarh Mâ Ba`d al-Thabî`ah	
85	Syarh Maqâlah al-Iskandar fî al-Aql	

86	Syarh Risâlah Ittishâl al-Aql bi al-Insân li Ibn al-Shâbah	Terbit di Kairo tahun 1950.
87	Ta`lîq alâ Awal Burhân al-Fârâbî	
88	Ta`lîq alâ Burhân al-Hakîm	
89	Ta`lîq al-Maqâlah al-Sâbi`ah wa al-Tsâminah min al-Samâ` al-Thabî`î	
90	Tafsîr Mâ Ba`d al-Thabî`ah	Terbit di Beirut tahun 1938 terdiri atas 4 jilid. Ini dianggap sebagai uraian paling besar Ibn Rusyd atas karya-karya Aristoteles.
91	Tahâfut al-Tahâfut	Terbit di Kairo tahun 1884, di Beirut tahun 1930. Edisi bahasa Jerman terbit di Bonn tahun 1913, edisi bahasa Inggris terbit tahun 1954.
92	Talkhîsh al-A`dlâ' al-Alimah	
93	Talkhîsh al-Atsâr al-`Alawiyah	Terbit di Heiderabat tahun 1947.
94	Talkhîsh al-Hiss wa al-Mahsûs	Ditulis tahun 1169, terbit di Kairo tahun 1954.
95	Talkhîsh al-Ilal wa al-A`râdl li Galen	
96	Talkhîsh al-Istiqsât li Galen	
97	Talkhîsh al-Khithâbah	Ditulis tahun 1174 di Cordoba, terbit di Kurdistan tahun 1911, di Mesir tahun 1960.
98	Talkhîsh al-Nisf al-Tsânî min Kitâb Hîlah al-Bar'l li Galen	
99	Talkhîsh al-Qawwi al-Thabî`iyah li Galen	
100	Talkhîsh al-Samâ` al-Thabî`î	Ditulis tahun 1170, terbit di Heiderabat tahun 1947.
101	Talkhîsh Awwal Kitâb al-Adawiyah al-Mufarridah li Galen	
102	Talkhîsh Kitâb al-Akhlâq	Ditulis tahun 1176.
103	Talkhîsh Kitâb al-Burhân	Ditulis tahun 1177, terbit di Beirut tahun 1931.
104	Talkhîsh Kitâb al-Hamiyyât li Galen	Ditulis tahun 1193.
105	Talkhîsh Kitâb al-Ibârah	Ditulis tahun 1177, terbit di Beirut tahun 1931.
106	Talkhîsh Kitâb al-Kaun wa al-Fasâd	Terbit di Heiderabat tahun 1947.
107	Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât	Ditulis tahun 1170, terbit di Beirut tahun 1931.
108	Talkhîsh Kitâb al-Mazâj li Galen	
109	Talkhîsh Kitâb al-Nafs	Ditulis tahun 1181, terbit di Heiderabat tahun1947, di Kairo tahun 1950.
110	Talkhîsh Kitâb al-Qiyâs	Ditulis tahun 1177, terbit di Beirut tahun 1931.
111	Talkhîsh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam	Ditulis tahun 1171, terbit Heiderabat tahun 1947.
112	Talkhîsh Kitâb al-Syi`r	Ditulis di Cordoba tahun 1174, edisi bahasa Latin terbit tahun 1481, edisi Ibrani-Arab terbit di Florence tahun 1873, edisi bahasa Arab terbit di Kairo tahun 1953.
113	Talkhîsh Kitâb Aristhû fî al-Manthiq	Manuskrip terdapat di Dar al-Kutub, Mesir.
114	Talkhîsh Kitâb Niqûlaus	Manuskrip terdapat di Dar al-Kutub, Mesir.

115	Talkhîsh Mâ Ba`d al-Thabî`ah	Edisi bahasa Spanyol terbit di Madrid tahun 1919, di Heiderabat tahun 1947. Edisi bahasa Jerman terbit di Leiden tahun 1924. Edisi bahasa Arab terbit di Kairo tahun 1958.
116	Talkhîsh Madkhal Porphiry	
117	Talkhîsh Syarh Abû Nasr al-Fârâbî	
116	Talkhîsh Madkhal Porphiry	
117	Talkhîsh Syarh Abû Nasr al-Fârâbî	

Keterangan:

Sebagian besar karya Ibn Rusyd telah hilang atau terbakar saat *mihnah*. Daftar karya-karya di atas, khususnya yang tidak terdeteksi, didasarkan atas data yang disebutkan oleh Muhammad Imarah dalam *al-Mâdiyah wa al-Mitsâliyah* (Mesir: Dar al-Kutub, t.th.).

Lampiran 3: KONSEP EMANASI AL-FARABI

Tuhan (Sebab Pertama)

↓

Wujud II ⇒ Langit pertama (tanpa bintang)
(Intelek I)

↓

Wujud III ⇒ Bintang-bintang tidak bergerak
(Intelek II)

↓

Wujud IV ⇒ Saturnus
(Intelek III)

↓

Wujud V ⇒ Yupiter
(Intelek IV)

↓

Wujud VI ⇒ Mars
(Intelek V)

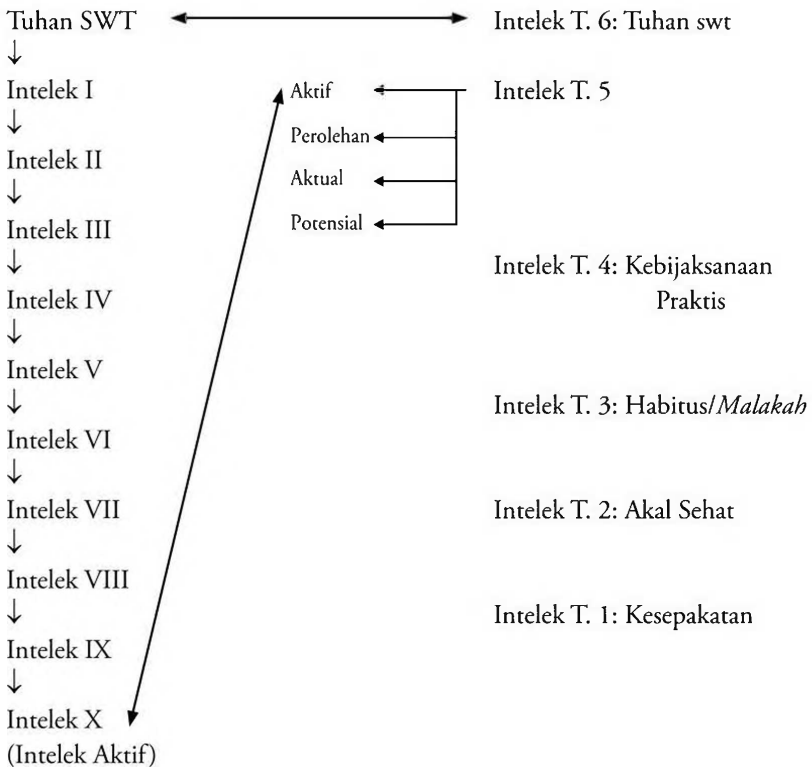
↓

Wujud VII ⇒ Matahari
(Intelek VI)

↓

Wujud VIII ⇒ Venus
(Intelek VII)
↓
Wujud IX ⇒ Merkurius
(Intelek VIII)
↓
Wujud X ⇒ Bulan
(Intelek IX)
↓
Wujud XI ⇒ Bumi → unsur-unsur pembentuk benda
(Intelek X) (udara, api, air dan tanah)
(Wujud XI yang juga Intelek X disebut intelek aktif)

Keterangan:
↓ jalur emanasi
⇒ hasil dari renungan intelek atas esensinya sendiri.

Lampiran 4
Konsep tentang Intelek Al-Farabi

Keterangan:

T.	tipe
↓	jalur emanasi
↔	sama

Lampiran 5

PENGARUH PEMIKIRAN AL-FARABI

LOGIKA

Maimonides (1135-1204 M)
Samuel ibn Tibbon (1150-1230 M)

METAFISIKA

Ibn Miskawaih (932-1030 M)
Ibn Sina (980-1037 M)
Albertus Magnus (1206-1280 M)
Thomas Aquinas (1225-1274 M)

POLITIK

Ibn Rusyd (1126-1198 M)
Shemtop ben Falaquera (1225-1290 M)
Spinoza (1632-1677 M)
JJ. Rousseau (1712-1778 M)
Herbert Spencer (1820-1903 M)
Jalaluddin al-Afghani (1839-1897 M)
M. Abduh (1845-1905 M)

MUSIK

Gerald Cremona (1114-1187 M)
Daniel Morley (1140-1210 M)
Sufi Maulawiyah di Anatolia

Lampiran 6

PENGARUH PEMIKIRAN IBN RUSYD

LOGIKA

Hermanus Alemannus (w. 1272 M)

FISIKA

Michael Scot (1175-1230 M)
Roger Bacon (1214-1292 M)
Thomas Hobbes (1588-1679 M)
David Hume (1711-1776 M)
August Comte (1838-1889 M)

TEOLOGI

Maimonides (1135-1204 M)
Levi ben Gershon (1228-1344 M)
Albertus Magnus (1200-1280 M)
Thomas Aquinas (1226-1274 M)
Raymond Marti (1230-1285 M)
Raymond Lull (1232-1316 M)
Siger de Brabant (1235-1282 M)
Ahmad Khan (1815-1898 M)
M Abduh (1845-1905 M)
Farah Antun (1874-1922 M)
Amir Ali (1849-1928 M)

ASTRONOMI

Michael Scot (1175-1230 M)
William Ouverque (1180-1249 M)
Robert Grosseteste (1175-1253 M)

Abdullah, M. Amin. 2002. *Filsafat Etika Islam Antara Al-Ghazali dan Kant.* Terj. Hamzah. Bandung: Mizan.

________. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

________. 2007. *Islamic Studies dalam Paradigm Integrasi Interkoneksi,* Yogyakarta: Suka Pres.

Abu Dawud. t.th. *Al-Sunan*, I. Beirut: Dar al-Fikr.

Abu Zaid, Nasr Hamid. 1995. *Al-Tafkîr fi al-Zamân al-Takfîr Dzidh al-Jahl wa al-Zayyif wa al-Khurafa*, Kairo: al-Arabiyah,

Adamson, Peter, *Arabic Philosophy: Al-Farabi on Logic and Sciences*, dalam http://www.muslimphilosophy.com. Diakses pada 26 Maret 2005.

Afrizal. 2000. *Pemikiran Kalam Ibn Rusyd.* Jakarta: Disertasi IAIN Syarif.

Ahmad, Akbar S. 1988. *Discovering Islam Making Sence of Muslim History and Society.* London: Routledge & Kegan Paul.

Ahwani, Fuad al-, "Ibn Rushd". dalam MM. Sharif (ed). 1995. *A History of Muslim Philosophy*, I. New Delhi: Low Price Publications.

________. Ahwani Fuad al-. 1962. *Al-Falsafah al-Islâmiyah.* Mesir: Maktabah Tsaqafiyah.

Ali, Syed Ameer. 1994. *A Short History of the Saracens*. New Delhi: Kitab Bhavan.

Ali, Syed Ameer. 1938. *Mukhtashar Târîkh al-Arâb wa al-Tamaddun al-Islâm.* Terj. Riyad Rafat. Kairo: Lajnah Ta`lif wa Tarjamah.

Amin, A. 1965. *Zhuhr al-Islâm*. Kairo: al-Nahdhah.

Amin, Miska M. 1983. *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Pres.

Anis, Ibrahim Anis. t.th. *Mu`jam al-Wasîth*, I. Beirut: Dar al-Fikr.

Aqqad, Abbas Mahmud. t.th. *Al-Syaikh al-Raîs Ibn Sinâ*, Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. t.th. *Ibn Rusyd*, Mesir: Dar al-Ma`arif.

Aribi, M. Yasin. 1976. "Al-Dalîl al-Wujûd ind al-Fârâbî" Dalam Hasan Bakar. *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah.

Aristoteles. 1961. *Nichomachean Ethic*. Terj. JAK. Thomson, London: Pinguin Book.

Arkoun, 1990. *al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*. Terj. Hasyim Saleh. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi.

Arsyad, Natsir. 1995. *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*. Bandung: Mizan.

Assyaukanie, Luthfi, "Ibn Rushd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam". *Makalah* disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke-4 Jaringan Islam Liberal (JIL., 3 Maret 2005, di Jakarta.

Ataurrahman, Thomson and. 1996. *Islam in Andalus*. London: Ta-Ha Publisher.

Atiyeh, George N. 1983. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*. Terj. Kasidjo. Bandung: Pustaka.

Al-Badi`, Luthfi Abd. 1969. *Al-Islâm fi Isbaniyah*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah.

Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.

Bakar, Osman. 1995. "Masalah Metodologi dalam Sains Islam" Dalam *Tauhid dan Sains*. Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah.

_______. 1997. *Hierarkhi Ilmu*. Terj. Purwanto. Bandung: Mizan.

Bakhtiar, Amsal. 2000. "Problem Fisika dan Metafisika dalam Filsafat Islam Studi Perbandingan Antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

Baqir, Haidar. 1999. "Pengantar" dalam Mehdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*. Terj. Agus Efendi. Bandung: Mizan.

Bayumi, Abd al-Mu`ti. 1991. *Al-Falsafah al-Islâmiyah min al-Masyriq ilâ al-Maghrib*, III. Kairo: Dar al-Thaba`ah al-Muhammadiyah.

Bekker, Anton. 1986. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Galian.

Bertens. 1997. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius.

Black, Deborah L. 1996. "Al-Farabi" dalam Husein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I. London and New York: Routledge.

Bloor, David. 1968. *Social Imagery of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Boas, George. 1951. *The Limits of Reason*. New York: Harper.

Bosworth, CE. 1980. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Brockelmann, Carl. 1967. *Târîkh al-Syu`ûb al-Islâmiyah*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

Bunge, Mario. 1962. *Intuition and Science*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Chejne, Anwar G. 1974. *Muslim Spain Its History and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Comte, Auguste. 1974. *The Positive Philosophy*. New York: AMN Press.

Dabla, Bashir. 1992. "Ali Syariati dan Metodologi Pemahaman Islam", Dalam jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, Bandung: Febr.

Daftar Disertasi di PPS IAIN Jakarta 08 Maret 1982 sampai 07 Desember 2002.

Daftar Tesis dan Disertasi IAIN Yogyakarta sampai 10 September 2004.

Dain, Syams al-. 1990 *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh*. Beirut: Dar al-Kutub.

Daud, Abd Jabbar. 1976 "Makânah al-Fârâbî fî Târîkh Nazhariyah al-Muhâkah fi al-Syi`r" Dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah.

Davidson, Herbert A. 1992 *Al-Farabi, Avecenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

De Vos. 1987. *Pengantar Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Druart, Therese-Anne. 1981. "Al-Farabi`s Causation of the Heavenly Bodies". Dalam Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Caravan Book.

Dzahabi. 1976. *Tafsîr wa al-Mufassirûn*, I. Beirut: Dar al-Fikr.

Edward, Paul (ed). 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*, III. New York: Macmillan Publishing Co.

Elhady, Aminullah. 2000. "Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd Kritik terhadap Pandangan Mutakallimin dan Falsafah tentang Konsep Ketuhanan." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif.

Ernest Renan. 1957. *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*. terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir. Kairo: Isa Babi al-Halabi.

Fakhuri, Hanna al-. 1958. *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II. Beirut: Dar al-Ma`arif.

Fakhri, Majid. 1976 "Atsar al-Fârâbî fî al-Falsafah al-Andalusiyah" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, Baghdad: Dar al-Huriyah,.

_______. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman.

_______. 2002. *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: One World.

_______. 2001. *Averroes His Life, Works and Influence*. Oxford: One World.

_______. 2001. *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*. Terj. Zainul Am, Bandung: Mizan.

Farabi. 1890. "`Uyûn al-Masâ'il". Dalam Friedrich Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*, Leiden: EJ. Brill.

_______. 1986. "Al-Madînah al-Fâdhilah". Dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî*. Beirut: Dar al-Masyriq.

_______. 1983. "Al-Siyâsah al-Madaniyah". Dalam Yuhana Qumair. *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî*. Beirut: Dar al-Masyriq,.

_______. 1890. "Fî mâ Yanbaghî 'An Yuqaddam Qabl Ta`allum al-Falsafah". Dalam Friedrich (ed), *Al-Tsamarât al-Mardhiyah*, Leiden: EJ. Brill.

_______. 1890. "Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql", dalam Friedrich Dieterichi (ed). *al-Tsamrah al-Mardhiyah*. Leiden: EJ. Brill.

_______. 1890. "Risâlah fî Jawâb Masâil Suila `Anhâ". Dalam Friedrich Dieterici (ed). *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*. Leiden: EJ. Brill.

_______. 1890. "Risâlah Fushûsh al-Hikam". Dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*. Leiden: EJ. Brill.

_______. 1962. "Tahshîl al-Sa`âdah" (The Attainment of Happiness) dalam Muhsin Mahdi (terj. dan Pengantar), *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, USA, The Free Press of Glence.

_______. 1964. *Al-Madînah al-Fâdhilah*. Beirut: Maktabah al-Kathulikiyah.

_______. 1986. *Al-Siyâsah al-Madaniyah*. Dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî*. Beirut: Dar al-Masyriq.

_______. t.th. *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, ed. Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal.

_______. 1961. *Aphorisme of the Statesman*. terj. dan ed. DM. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press.

_______. 1961. *Fushûl al-Madanî* (*Aphorisms of the Statesman*), ed. dan terj. DM. Dunlop. Cambridge: Cambridge University Press.

_______. 1996. *Ihshâ' al-Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal.

_______. 1968. *Kitâb al-Alfâzh al-Musta`malah fî al-Manthiq*, (ed) Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Masyriq.

_______. 1970. *Kitâb al-Hurûf*, (ed) Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Masyriq.

_______. 1985. *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madîna al-Fâdhila* (*On the Perfect State*), terj dan ed. Richard Walzer, Oxford: Clarendon Press,

_______. *Tahshî al-Sa`âdah*, http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.htm/ Diakses pada tanggal 15 Desember 2004.

Faruqi, Ismael R. 1998. *Atlas Budaya Islam*. Terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan.

Fuad Ahwani. 1995. "Ibn Rushd". Dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I. New Delhi: Low Price Publications.

Gardet, Louis. 1976. "Al-Taufîq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî", terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai. Dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, Baghdad: Dar al-Huriyah,

_______. 1967. *Falsafah al-Fikr al-Dînî, I.* Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malayin.

Ghalab, M. t.th. *Al-Ma`rifah `ind Mufakkirî al-Muslimîn*. Mesir: Dar al-Misriyah.

Ghazali. 1996. "Al-Munqidz min al-Dhalâl". Dalam *Majmûah Rasâil*, Beirut: Dar al-Fikr.

_______. 1996. "Al-Risâlat al-Ladûniyah". Dalam *Majmû`ah Rasâil*, Beirut: Dar al-Fikr,

_______. 1996. "Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah". Dalam *Majmu`ah Rasâil*. Beirut: Dar al-Fikr.

_______. t.th. *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed). Sulaiman Dunya. Mesir: Dar al-Ma`arif.

Goleman, Daniel. 2004. *Emotional Intelligence*. Terj. Hermaya. Jakarta: Gramedia.

Griffin, David Ray. 2005. *Visi-visi Postmodern Spiritualitas dan Masyarakat*. Terj. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Kanisius.

Grunebaum, von. 1970. *Classical Islam A History 600-1258*. Terj. dari bahasa Jerman ke Inggris oleh Katherine Watson. London: George Allen and Anwin.

Hadiwijono, Harun. 1996. *Sari Sejarah Filsafat Barat I.* Yogyakarta: Kanisius.

Hamadani. 1997. *Apologi Sufi Martir*. Terj. Joebar Ajoeb. Bandung: Mizan.

Hamaranah, Shaleh. 1976. "Ihshâ' al-Ulûm al-Fârâbî wa al-Manhaj al-Ilmi". Dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah.

Hammond, Robert. 1947. *The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medical Thought*. New York: Hobson Book Press.

Hanafi, Hasan. t.th. *Dirâsât Falsafiyah*. Kairo: Maktabah al-Misriyah.

_______. 2004. *Islamologi 2*. Terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS.

Hartnack, Justus. 1967. *Kant's Theory of Knowledge*. New York: Brace and World Inc.

Hasan, Ibrahim Hasan. 1964. *Târîkh al-Islâmî.* Kairo: al-Nahdhah al-Misriyah.

Hasan, Hasyim. t.th. *Al-Asas al-Manhajiyah li Bina' al-Aqîdah al-Islâmiyah.* Kairo: Dar al-Kutub.

Hasymi. 1975. *Sejarah Kebudayaan Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Hill, Al-Hasan dan Donald. 1993. *Teknologi dalam Sejarah Islam.* Terj. Liputo. Bandung: Mizan.

Hilmi, Abbas. 1976. "Arâ' al-Fârâbî fi al-Mujtama`". Dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah.* Baghdad: Dar al-Huriyah.

Hitti, Philip K. 1970. *History of the Arab.* London: Macmillan.

Hourani, George F. 1961. *Averroes on the Harmony of Religoun and Philosophy.* London: Luzac.

Hume, David. 1874. *A Tratise on Human Nature*, I, dalam TH. Green (ed). London: Longmans.

Hurr, M. Kamil al-. 1991. *Ibn Sina Hayâtuh, Atsâruh wa Falsafatuh.* Beirut: Dar al-Kutub,

Ibn Abi Usaibi'ah. t.th.*`Uyûn al-Anbâ fi Thabaqât al-Atibbâ'.* Beirut: Dar al-fikr,

Ibn Arabi. t.th. *Fushûsh al-Hikam*, I. Beirut: Dar al-Kitab.

_______. t.th. *Futûhât al-Makkiyah*, IV. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Khallikan. t.th. *Wafayât al-A`yân, V.* Beirut: Dar al-Syadir.

Ibn Rusyd. 1978. "Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi `Aqâid al-Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dar al-Afaq.

_______. 1978. "Dhamîmah al-Mas'alah". Dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dar al-Afaq,

_______. 1978. "Fashl al-Maqâl wa Taqrîr mâ bain al-Syarî`ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl". Dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dar al-Afaq.

_______. 1978. "Manâhij al-Adillah". Dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dar al-Afaq.

_______. t.th. *Fashl al-Maqâl fimâ bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl.* (ed) M. Imarah. Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. 1986. *Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (*Metaphysics*), "Book Lâm". Terj. Charles Genequand. Leiden: EJ. Brill,

_______. 1983. *Middle Commentaries on Aristotle's Categories.* Terj. Charles E. Butterworth, Princenton, Princentone University Press.

_______. 1423 H. *Risâlah al-Nasf,* Ttp. Khazinah al-Fikr.

_______. 1974. *Syarh Jumhûriyah Aflatûn* (*Averroes on Plato`s Republic.*, Terj. Ralph Lerner. Cornell: Cornell University Press.

_______. t.th. *Tahâfut al-Tahâfut*, (ed) Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. t.th. *Talkhîs al-Khithâbah*, (ed) Abd Rahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam.

_______. 1979. *Talkhîs Kitâb al-Jadal*, (ed) Ahmad Abd al-Mugid Haridi, Kairo: TARCE.

_______. 1983. *Talkhîsh Kitâb al-Maqûlât li Aristhûthâlîs* (*Averroes Midle Commentaries on Aristotle`s Categories*). Terj. Charles E. Butterworth. New Jersey: Princenton University Press.

_______. 1977. *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, (*Jawâmi` li kutub Aristhûthâlîs fi al-Jadâl wa al-Khithâbah wa al-Syi`r*), edisi Teks Arab, (ed) Charles E Butterworth. Albany: New York University.

Ibn Sa`d. 1912. *Thabaqât al-Umam*, Beirut: al-Madba`ah al-Katulikiyah.

Ibn Sina. 1984. *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât* (*Remarks and Admonitions*), Juz I: *Manthiq* (*Logic*), terj. Shams C. Inati, Toronto: NEH.

_______. 1938. *Al-Najâh*. Kairo: Dar al-Kutub.

_______. 1970. *Kitâb al-Nafs* (*De Anima*)., ed. Fazlur Rahman. Oxford: Oxford University Press.

Ibn Taimiyah. 1971. *Al-Fatâwâ, IX*. Kairo: Dar al-Kutub.

Imarah, M. t.th. "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*. Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. t.th. *al-Mâdiyyah wa al-Mitsâliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd*. Mesir: Dar al-Ma`arif.

Iraqi, Athif. t.th. *Al-Naz`ah al-Aqliyah fi Falsafah Ibn Rusyd.* Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. 1980. *Al-Manhaj al-Naqdi fi Falsafah Ibn Rusyd*, Mesir: Dar al-Ma`arif.

_______. 1984. *Tsaurah al-`Aql fi al-Falsafah al-`Arabiyah.* Kairo: Dar al-Ma`arif.

Isa, Utsman. 1976. "Al-Manhaj ind al-Fârâbî". Dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah.* Baghdad: Dar al-Huriyah.

Al-Jabiri, M. Abid. 1976. "Masyrû` Qirâ'ah Jadîdah li Falsafah al-Fârâbî al-Siyâsiyâh wa al-Dîniyah". Dalam Hasan Bakar (ed), *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, Baghdad: Dar al-Huriyah.

_______. 1990. *Bunyah al-Aql al-Arabi.* Beirut: Markaz al-Tsaqafah.

_______. 2003. *Kritik Pemikiran Islam.* Terj. Burhan. Yogyakarta: Fajar Pustaka,

_______. 2003. *Tragedi Intelektual.* terj. Zamzam Afandi A. Yogyakarta: Pustaka Alif.

Janub, Qasim. 1976. "Uslûb al-Tafkîr ind al-Fârâbî" Hasan Bakar (ed), *Al-Farabi wa al-Hadhârah al-Insâniyah.* Baghdad: Dar al-Huriyah.

Al-Jilli, Ibrahim. t.th. lihat *al-Insân Al-Kâmil.* Beirut: Dar Al-Fikr.

Jurjani. t.th. *Kitâb al-Ta`rîfât.* Jeddah: al-Karamain.

Juwaini. 1950. *Kitâb al-Irsyâd.* Mesir: Maktabah al-Khanji.

Kant, Immanuel. 1990.*Critique of Pure Reason.* Terj. Meiklejohn. New York: Buffalo.

Karel A. Steenbrink. 1985. *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19.* Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang.

Kartanegara, Mulyadhi. 2002. *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam.* Bandung: Mizan.

_______. 2003. *Pengantar Epistemologi Islam.* Bandung: Mizan.

Kasuwi. 1999. "Metode Ijtihad Ibn Rusyd dalam Bidayah al-Mujtahid." *Disertasi.* Jakarta: IAIN Syarif.

Kattsoff, Louis. 1996. *Pengantar Filsafat*. Terj. Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kegan, Barry S. 1985. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York.

Khan, Ali Mahdi. 2004. *Dasar-Dasar Filsafat Islam*. Terj. Subarkah. Bandung: Nuansa.

Khudhari, M, al-. 1921. *Muhâdhârat al-Umam al-Islâmiyah*. Kairo: tp.

Kugelgan, Angke von. 1996. "A Call for Rationalism: `Arab Averroists' in the Twintieth Century". Dalam Jurnal *Alif*, No. 16, Kairo: American University in Cairo.

Leaman, Oliver. 1988. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

________. 1988. *Pengantar Filsafat Islam*. Terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press.

Lexicon Universal Encyclopedia. 1990. New York: Lexicon Publications.

Locke, John. 1689. *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding*. London: Awsham Y. Jhon Churchill.

Lucas, Henry S. 1993. *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*. Terj. Budiawan. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Ma`ruf, Naji. 1976. "Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi" Dalam Hasan Bakar (ed), *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah,

Machasin, M. 2000. *Qadhi Abd Jabbar Mutasyabih al-Qur'an: Dalil Rasional al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.

Macmurray, John. 1933. *The Philosophy of Communism*. London: Faber & Faber.

Madkur, Ibrahim. 1995. 'Al-Farabi'. Dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philospohy, I*. New Delhi: Low Price Publications.

________. t.th. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiquh*. Mesir: Dar al-Ma`arif.

Maqsud, Abd. 1986. *al-Taufiq bain al-Dîn wa al-Falsafah ind Falâsifah al-Islâm fî al-Abdalus*. Kairo: Alam al-Kutub.

Mahdi, Muhsin. 1992. "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy". *Dalam* Issa J. Boullata (ed), *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal: McGill,

_______. 1976. "Al-Ta`âlîm wa al-Tajribah fî al-Tanjîm wa al-Mûsyîqî" dalam Hasan Bakar (ed), *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, Baghdad: Dar al-Huriyah.

Mahmud, Abd Halim. 1998. *Al-Islâm wa al-`Aql*. Kairo: Dar al-Ma`arif.

Mahzar, Armahedi. 2003. "Pangantar". Dalam Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.

Maksumi. 1995. "Ibn Bajjah". Dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I. New Delhi: Low Prince Publications.

Marraq, Abdul Karim. 1976. "Al-Ilâhiyyât ind al-Fârâb*î*". Dalam Hasan Bakar (ed), *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*, Baghdad: Dar al-Huriyah.

Mason, Stephen. 1962. *A History of the Science*. New York: Collier Books.

Microsoft Encarta Reference Library. 2004.

Musa, M. Yusuf. t.th. *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fî Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-`Ashr al-Wasîth*. Mesir: Dar al-Ma'arif.

Muslim. t.th. *Al-Shahîh*, I, Beirut: Dar al-Kutub.

Nasr, Husein.1989. *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man*. Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies.

_______. 1997.*Pengetahan dan Kesucian*. Terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_______. 1996. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Nasr, Husein. 1986. *Tiga Pemikir Islam*. Terj. Mujahid. Bandung: Risalah.

Al-Nasyar, Ali Sami. 1941. *Manâhij al-Bahts `ind Mufakkir al-Islâm*. Beirut: Dar al-Fikr.

Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, I*. Jakarta: UI Press.

Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press.

Netton, Ian Richard. 1992. Al-*Farabi and His School*. London and New York: Routledge.

Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

Nuseibeh, Sari. 1996. "Epistemology" dalam Husein Nasr and Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, II. London New York: Routledge.

O'Connor and Carr. 1982. *Introductions to the Theory of Knowledge*. Brighton: Harvaster Press.

Pasachoff, Jay M. 2004. "Big Bang Theory". Dalam Microsoft Encarta Reference.

Pasiak, Taufiq. 2005. *Revolusi IQ/EQ/SQ antara Neurosains dan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.

Poespoprodjo. 1989. *Logika Ilmu Menalar*. Bandung: Remaja Karya.

Pojman, Louis P. 1998. *Philosophical Traditions A Text with Readings*. New York: Wadsworth.

Pusat Bahasa Depdiknas. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Qasim, Mahmud. 1967. *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsaruhâ fi al-Tafkîr al-Ghurabî*. Khortum: Jamiah Umm Durban.

Qifthi. 1890. "Târîkh al-Hukamâ" Dalam F. Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah*. Leiden: EJ. Brill.

Qumair, Yuhana. 1986. *Falâsifah al-Arab al-Fârâbî*. Beirut: Dar al-Masyriq.

Rosenthal, Franz. 1979. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: EJ. Brill.

Sardar, Ziauddin. 1989. *Exploration in Islamic Science*. Albani: Sunny Press.

_______. 1987. *Masa Depan Islam*. Terj. Muhyidin. Bandung: Pustaka.

Schoun, F. 1970. *Dimensions of Islam*. London: Allen & Unwin.

_______. 1984. *Logic and Trancendence*. London: Perennial Book.

Scruton, Roger. 1986. *Sejarah Singkat Filsafat Modern dari Descartes sampai Wittgenstein*. Terj. Zainal Arifin. Jakarta: Simpati.

Al-Shadr, M. Baqir. 1999. *Falsafatuna*. Terj. Nur Mufid. Bandung: Mizan.

Shehadi, Fadlou. 1982. *Metaphisics in Islamic Philosophy*. New York: Caravan Book.

Sheikh, Saeed. 1997. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore: New Anarkali.

Shiddiqi, Husein. 1995. "Ibn Tufail" MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I. New Delhi: Low Prince Publications.

Shiddiqie, HN. 1987. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Shidiq, Abdullah. 1984. *Islam dan Filsafat*. Jakarta: Triputra Masa.

Sinetar. 2000. *Spiritual Intelligence*. New York: Orbis Books.

Smith, Huston. 1982. *Beyond the Post-Modern-Mind*. New York: Crossroad.

Sou'yb, Yousouf. t.th. *Sejarah Daulat Abbasiyah, II*. Jakarta: Bulan Bintang.

Sumaryana. 1996. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Suparman. 1996. "Epistemologi dalam Filsafat Ibn Rusyd". *Tesis*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Suseno, Frans Magnis. 1997. *13 Model Pendekatan Etika*. Yogyakarta: Kanisius.

Susytasy, Hasan. 1976. "Al-Madînah al-Fâdhilah wa Jumhiriyah Aflathûn". Dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah.

Suyono, Yusuf. 1993. "Filsafat Ibn Rusyd Korelasi Akal Wahyu dalam Fashl al-Maqal". *Tesis*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Syafi`i. 1940. *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir. Kairo: al-Bab al-Halabi.

Syariati, Ali. 1992. *Humanisme antara Islam dan Madzhab Barat*. Terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah.

Syarif, 1993. *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*. Terj. Yusuf Kamil, Bandung: Mizan.

Tirmidzi. t.th. *Al-Sunan*, V, ed. Kamal Yusuf. Beirut: Dar al-Fikr.

Titus, Harold et al. 1984.*Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terj. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Traverso, Buzzati. 1977. *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow*. New York: UNESCO.

Ulwan, M. Baqir. 1976. "Syi`r al-Fârâbî". Dalam Hasan Bakar (ed), *Al-Fârâbî wa al-Hadhârah al-Insâniyah*. Baghdad: Dar al-Huriyah.

Urvoy, Dominique. 1991. *Ibn Rushd* (*Averroes*). Terj. bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart. London: Rouledge.

Uwaidah, Kamil M. 1993. *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fi al-`Ushûr al-Wusthâ*. Mesir: Dar al-Kutub.

_______. 1993. *Ibn Thufail Failusûf al-Islâmî fi al-`Ushûr al-Wusthâ*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

_______. 1993. *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabi wa al-Muslimîn*. Beirut: Dar al-Kutub.

Wafa, Ali Abd Wahid. 1973. *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî*. Kairo: Alam al-Kutub.

Watt, Montgomery dan Pierre Chacia. 1992. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinbergh University Press.

_______. 1995. *Islam dan Peradaban Dunia*. Terj. Hendri Prasetyo. Jakarta: Gramedia.

_______. 1987. *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Terj. Mahbub Junaidi. Jakarta: P3M.

Yahya, Zurkani. 1996. *Teologi Al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Yamani. 2002. *Filsafat Politik Islam Antara Al-Farabi dan Khumaini*, Bandung: Mizan.

Ziai, Husein Ziai. 1998. *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*. Terj. Afif Muhammad. Bandung: Zaman.

Zidan, George. 1996. *Târikh Adâb al-Lughah al-Arâbiyah, I*. Beirut: Dar al-Fikr.

Zohar, Danah dan Ian Marshall. 2007. *SQ Kecerdasan Spiritual*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.

INDEKS

A

B

C

J

K

L

M

N

O

Dr. H. Achmad Khudori Soleh, M.Ag. adalah dosen Filsafat Islam di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 November 1968. Pendidikan tingkat Sarjana (S-1) di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), sedangkan tingkat Master dan Doktor (S-2 dan S-3) di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam (2010).

Pengalamannya, antara lain, menggarap desa binaan di daerah Dampit dan Batu, Malang (1989-1991); anggota Korp Mubaligh Pemuda (KMP) Malang (1990-1992); Dewan redaksi majalah "Miftahul Huda", Malang (1995-1997); anggota Lajnah Bahtsul Masail NU Cabang Malang (1995-1997); anggota dewan pengurus dan asatidz PP. "Miftahul Huda", Gading Pesantren, Malang, (1993-sekarang); dosen PAI di Universitas Merdeka (Unmer), Malang, (1995-1997); dosen tetap di UIN Malang sejak tahun 2000; Ketua redaksi Jurnal Psikoislamika Fak. Psikologi UIN Malang (2004-2005); Wakil Dekan II Fak. Psikologi UIN Malang (2005-2013) dan Ketua Laboratorium Tarbiyah Ulul Albab UIN Malang (2007-2008); Saat ini menjabat sebagai Sekretaris Program Doktor (S-3) PAI Multidisipliner Pascasarjana UIN Malang.

Bukunya yang telah terbit antara lain *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan Al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta, Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta, Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme Al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2009), *Integrasi Agama*

dan Filsafat Pemikiran Al-Farabi (Malang, UIN Press, 2010), *Kerjasama Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Hermenutika Farid Esack* (Malang, UIN Press, 2011), *Epistemologi Pemikiran Ibn Rusyd* (Malang, UIN Press, 2012), *Filsafat Islam dari Klasik sampai Kontemporer* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2013, 2016), *Teologi Islam Perspektif Al-Farabi dan Al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2013), dan *Kriteria Iman dan Kafir* (proses).